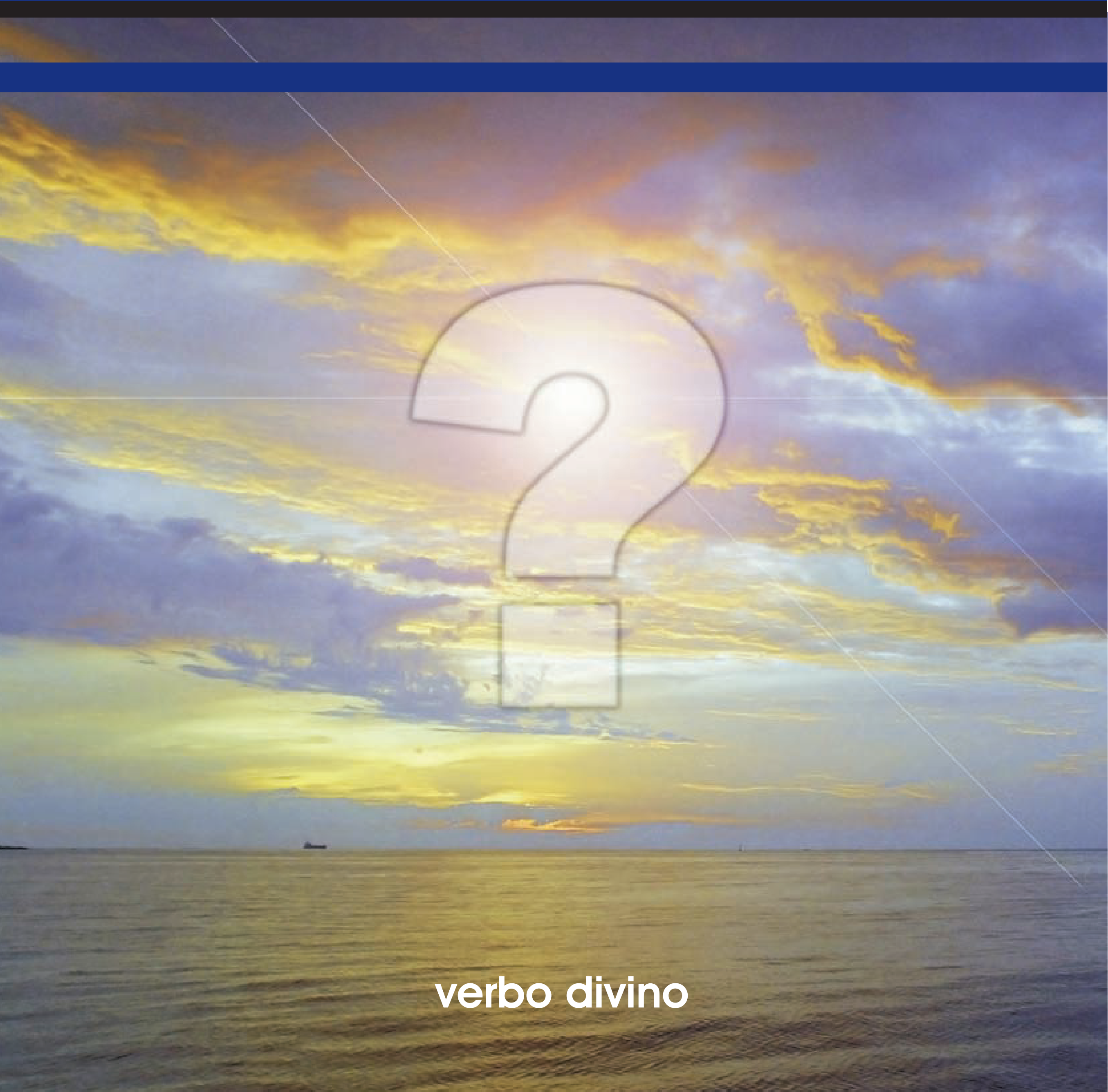
Gianfranco Ravasi

CUESTIONES DE FE

150 respuestas a preguntas de creyentes y no creyentes



verbo divino

Gianfranco Ravasi

Cuestiones de fe

150 respuestas a preguntas de creyentes y no creyentes

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Título original: *Cuestioni di Fede: 150 risposte ai perché di chi crede e di chi non crede*
Traducción: José Pérez Escolar

ISBN epub: 978-84-9945-423-8
ISBN versión impresa: 978-84-9945-178-7

Índice general

Introducción

La flor de las preguntas, el fruto de las respuestas

«Todos pueden dar respuestas, pero solo un genio hace verdaderas preguntas». Oscar Wilde, un distinguido escritor inglés del siglo XIX, pero también un «genio de frases» fulminantes, captaba así un aspecto del conocimiento humano que, casi un siglo antes, ya había intuido un escritor moralista francés, el duque de Lévis, en su antología titulada *Máximas, sentencias y reflexiones:* «El ingenio de un hombre se juzga mejor por sus preguntas que por sus respuestas». Pues bien, lo que el lector tiene entre sus manos es, sobre todo, un libro de preguntas. No sé hasta qué punto son geniales, pero sí son, ciertamente, significativas de las que me han hecho a lo largo de los años personas con las que casi nunca me he encontrado directamente, aunque he dialogado con ellas a través de los periódicos o la televisión al aceptar precisamente sus interrogantes religiosos o filosóficos.

El *ars interrogandi*

A menudo, eran preguntas inesperadas que yo mismo no me había hecho y que, en todo caso, me sorprendían. Otras veces, eran preguntas que consideraba marginales y secundarias, pero que, sin embargo, muchos pensaban que eran importantes. A menudo, eran preguntas tan radicales, profundas y absolutas que reconocía interiormente la insuficiencia de mi respuesta en el mismo acto de contestarlas. Asimismo había, ciertamente, interpelaciones polémicas y provocadoras,

a veces estriadas de malicia. Pero también esas son la sal de la discusión. No tendríamos la única declaración explícita «político-económica» de Jesús de Nazaret, que ha llegado a ser esencial en la historia social de Occidente, si no se hubiese hecho aquella pregunta lanzada por los fariseos y los herodianos «para cazarle en el discurso»: «¿Es lícito o no pagar el impuesto al césar?» (Mc 12,13-17).

También ha habido no pocas preguntas retóricas, y no tanto porque la respuesta fuera obvia cuanto, más bien, porque quien escribía buscaba solamente una confirmación que coincidiera con su idea, haciendo, por tanto, sospechar de la esencial inutilidad de la respuesta. En este sentido –aunque en clave espiritual– tiene su valor esta otra bonita «frase genial» de un colega de Wilde del siglo XX, Clive Staples Lewis, que murió en 1963: «A menudo, decimos que Dios no responde a nuestras preguntas; en realidad, somos nosotros quienes no escuchamos su respuestas». En fin, en el espectro tan abigarrado de mis interlocutores se entreveía a veces una pizca de sarcasmo que trataba de desmitificar la misma pregunta, tal vez para evitar que reflexionáramos seriamente y descubriésemos elementos que obligaran a cambiar concepciones u opciones. Se parece un poco a lo mismo que les ocurrió a los discípulos de Cristo después de que, eliminando los sueños de un mesianismo triunfal, él les anunció que iba camino de ser apresado y juzgado y que tendría un final ignominioso: «Ellos no entendían estas palabras; les resultaban tan misteriosas que no lograban captar su sentido. Por eso, tenían temor a preguntarle sobre este asunto» (Lc 9,44-45).

Así pues, es justo que –aunque sea de modo muy simplificado– nos interroguemos sobre la interrogación, para esbozar una pequeña gramática o teoría de la pregunta, siendo conscientes de que esta es el alma del diálogo y, por tanto, de la convivencia humana y social. Así, se descubre que existe un verdadero y propio *ars interrogandi* que confirma la validez

sustancial de la afirmación de Wilde. El mismo diccionario de las diferentes lenguas muestra las diversas iridiscencias del tema. En italiano, por ejemplo, los verbos *domandare, chiedere, consultare, interpellare, postulare, indagare, cercare, scrutare,* etc., no se solapan entre sí ni son totalmente sinónimos. Sugerente, por ejemplo, era la distinción en latín, que aprendíamos en las bancos de la escuela, entre *quaerere,* «preguntar para saber», y *petere,* «preguntar/pedir para tener».

Es verdad que en el fondo de la pregunta se encuentra la búsqueda de sentido, que es parte estructural del existir humano, como decía el célebre protagonista de la *Apología de Sócrates* de Platón: «Una vida sin búsqueda no merece vivirse». Precisamente por eso, el niño es implacable con sus «porqués». En él late, en estado puro, aún no esterilizado –como ocurre, por el contrario, con el adulto superficial, desencantado o desilusionado–, el deseo de saber, el ansia de comprender, la curiosidad del descubrimiento. Todas las preguntas serias participan de esta exigencia radical y, de una manera u otra, expresan la interrogación de fondo sobre el sentido último de la existencia, las opciones decisivas, los valores que buscar. Sin la flor de las preguntas que se abren como pétalos, no se tiene después el fruto (no siempre instantáneo y seguro) de las respuestas que indican un camino o una meta en el itinerario de la vida.

Precisamente por esto, la pregunta es el alma de la religión. Y no solo porque la oración es súplica, petición, invocación de ayuda o de revelación: piénsese en los salmos de la Biblia o en la antigua práctica de la pregunta oracular a la divinidad, incluso en el caso de peticiones muy concretas, como una guerra que debe emprenderse (1 Sm 14,37) o la curación de una enfermedad (2 Re 8,8). Y es que en la pregunta religiosa se da otra motivación más profunda: sondear el misterio de Dios, su trascendencia e «incomprensibilidad». Extraordinario, en este sentido, es el libro de Job, que es una

interrogación ideal e ininterrumpida lanzada hacia un cielo aparentemente mudo: «Interrógame, pues –dice Job al Señor–, «y yo responderé, o bien preguntaré yo y tú replicarás» (13,22). Al final, Dios rompe su silencio e interpela irónicamente a su interlocutor diciendo: «Si eres valiente, cíñete los lomos; yo te preguntaré y tú me instruirás» (38,3). Y el sorprendente final será precisamente un imponente discurso epifánico de Dios, presente en los capítulos 38 y 39 del libro, y que se encuentra paradójicamente construido sobre una secuencia de preguntas que el Señor dirige a Job y que, en sí mismas, contienen, *in nuce*, la respuesta esperada.

Resulta curioso el recurso a la interrogación para formular una solución. Es verdad que, en sí mismo, puede ser un método para resaltar el carácter insondable del misterio o, al menos, su índole inagotable. Es habitual decir que un hebreo responde a una pregunta oponiendo otra. Mediante el proceso de las interrogaciones se celebra, no obstante, el dinamismo de la búsqueda religiosa, por la que, como dice el salmista, «en la luz se ve otra luz» (36,10), en un *crescendo* que conoce las etapas de la revelación adquirida, pero también impulsa a seguir avanzando ulterior e infatigablemente. Es algo así como sucede en el amor, donde la conquista es siempre «in-finita», porque infinita es la experiencia e infinito es el objeto. El Cantar de los Cantares, el poema bíblico sobre el amor, no concluye con el abrazo, sino con una carrera ulterior: «¡Huye, amado mío, como una gacela o un cervatillo, por los montes perfumados!».

A veces, sin embargo, la pregunta dirigida a Dios recae sobre quien la lanza hacia lo alto. Se queda, así, como un garfio –recordado, de un modo u otro, por el signo gráfico occidental de la interrogación– que desgarra la carne y el alma. Es el caso típico de las preguntas que hacen los que sufren, que tienen su modelo en el comienzo del salmo 13: «¿Hasta cuándo, Señor, me seguirás olvidando? ¿Hasta cuándo me esconderás

tu rostro? ¿Hasta cuándo en mi alma amontonaré pensamientos, tristeza en mi corazón todo el día? ¿Hasta cuándo me someterá mi enemigo?». Son las preguntas del sufrimiento, de la adversidad, de la desolación y de la desesperación, que a menudo se coagulan en el simple y desgarrador «¿por qué?», paralelo al «¿hasta cuándo?», que el salmista repite cuatro veces. Por consiguiente, la interrogación puede tener fuertes connotaciones existenciales y puede extenderse hasta los fundamentos de la propia identidad. Significativa, por ejemplo, es la pregunta que Cristo deja serpentear entre sus seguidores: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy?» (Mt 16,15). Una pregunta análoga a la que cada uno puede dirigirse a sí mismo –«¿quién eres tú?»– en la intimidad exclusiva de la propia conciencia. Estos son los interrogantes que pueden desordenar la vida, despeinar la ordenada trivialidad diaria o agitar el tranquilo vivir de las costumbres.

Como epílogo a la reflexión sobre el gran valor de la pregunta, es necesario añadir una consideración que concierne a todas las ciencias, sean técnicas o humanas. Esto es lo que explica claramente otro escritor, el novelista francés Honoré de Balzac, en su obra *La piel de zapa* (1831): «La clave de todas las ciencias es, indiscutiblemente, la pregunta. Debemos la mayor parte de los grandes descubrimientos al *¿cómo?* Y la sabiduría en la vida consiste, tal vez, en preguntarse, en cualquier propósito, *¿por qué?*».

El crecimiento del saber se fundamenta en una continua interrogación a la que sucede una respuesta que contiene, a su vez, la posibilidad de otra pregunta; sobre esta altísima pirámide se llega a contemplar espacios cada vez más amplios de la realidad. Es significativo que la misma tradición religiosa de Israel se fundamente en un constante «preguntarse-responderse» de las generaciones, como sucede en la celebración de la Pascua: «Cuando vuestros hijos os pregunten: "¿Qué significado tiene este rito para vosotros?", les responderéis...» (Éx 12,26-27). Y

la respuesta es, ciertamente, conmemorativa de un pasado, pero también es justificación de un presente de libertad y la apertura de un escenario futuro hacia la plena liberación mesiánica. Es lo que en hebreo se dice *zikkarôn,* «memorial», en el que el hijo interroga al padre para «recordar los días de antaño y meditar sobre los años lejanos» (Dt 32,7), pero, sobre todo, para coger un testigo que le conducirá hacia un nuevo horizonte de comprensión, de esperanza y de salvación.

El *ars respondendi*

«El arte de preguntar no es tan fácil como se piensa. Es más un arte de maestros que de discípulos. Es necesario haber aprendido muchas cosas para saber preguntar lo que no se sabe». Esta aguda observación de Jean-Jacques Rousseau en su *Nueva Eloísa* (1761) resume el primer movimiento de nuestra reflexión sobre el *ars interrogandi,* un ejercicio de la mente y de la vida absolutamente necesario para crecer intelectual y espiritualmente. Ahora, sin embargo, debemos descender también a lo largo de la otra vertiente del diálogo: a la pregunta debe seguir la respuesta. Es más, como ya hacíamos sospechar anteriormente, ya en la interrogación se oculta, a menudo, el germen de la solución. En sus *Diarios,* publicados tras su muerte, Franz Kafka llegaba al punto de afirmar que «las preguntas que no se responden por sí solo al nacer, no tendrán una respuesta».

Es un poco como aquello que nuestros maestros nos sugerían cuando nos invitaban, antes de ponernos a escribir el examen, a leer con detenimiento el título del tema, la formulación del problema o el enunciado de la tesis que debía demostrarse. Kafka, incluso, dejaba también intuir que hay preguntas sin respuesta: estas, en efecto, nos revelan nuestra limitación como criaturas y son un latigazo que fustiga la arrogancia de la omnisciencia o de la *hybris*, es decir, del reto

al albedrío supremo para decidir el bien y el mal, la verdad o la falsedad, lo justo o injusto, según las respuestas dictadas por conveniencia o por mera vanidad y superficialidad. Sin embargo, existe otra ausencia de respuesta que tiene una génesis más inmediata. «Miré –dice el profeta Isaías– y no había nadie; entre estos no había consejeros a quienes yo preguntara y ellos respondieran» (Is 41,28).

El fin de los maestros, como la denominada «muerte del padre» y la extinción de las ideologías, han introducido en la sociedad contemporánea el horror a las respuestas claras y precisas, la mofa de la certeza, la pasión por lo relativo. «La verdad, cualquiera que sea, no os hará libres», afirmaba la filósofa contemporánea Sandra Harding, dando un vuelco al célebre dicho de Jesús en el evangelio de Juan (8,32). Desde esta perspectiva, no existen respuestas «verdaderas», sino probables, y, por tanto, las preguntas fundamentales son exorcizadas, evitadas e incluso despreciadas, precisamente porque exigen réplicas basadas en las categorías de un pensamiento fuerte y sustancial.

No obstante, también se da una ausencia de respuesta más modesta: esta nace del aumento exponencial de las personas insolentes y superficiales que niegan toda propuesta seria, que se zambullen en el entorpecimiento de los lugares comunes y optan por rechazar todo cuanto perturba la chata tranquilidad de su conciencia y de su mente.

«El hombre sabio sabe lo que dice, mientras que el necio dice lo que sabe», afirma irónicamente un aforismo judío. Con esta conciencia, que también es certeza de los propios límites, la persona sabia ofrece las respuestas que conoce de modo exacto y completo, esencial y documentado. Emblemática, en este sentido, es la figura del rey Salomón, que a la reina de Sabá «respondió a todo cuanto le preguntaba; no hubo palabra o realidad tan oculta que Salomón no lograra explicarla» (2 Cr 9,2). A veces, sin embargo, puede darse también

la justa negación de una pregunta, y no tanto por el reconocimiento del límite de nuestra sabiduría y conocimiento. Es interesante notar que en nuestro ordenamiento jurídico existe «la potestad de no responder». El mismo Jesús se acoge a esta potestad ante el tribunal del Sanedrín que le interroga: «Aunque os respondiera, no me creeríais y, si os preguntara, no me responderíais» (Lc 22,67-68).

Existe un silencio para oponerse al necio: «No respondas al necio según su necedad, para que no te conviertas en otro como él» (Prov 26,4), aunque, justo después, el mismo autor sapiencial de Israel corrobora la necesidad de la respuesta en otros casos o contextos: «Responde al necio según su necedad, para que no se crea sabio» (26,5). Así, Jesús –que, sin embargo, había replicado a quien quería «cazarlo», como se ha visto más arriba– opone un gélido silencio no solo al tribunal judío («él callaba y no respondía nada»: Mc 14,61), sino también a Pilato, al menos según el evangelista Marcos, que, a diferencia de Juan (que en el capítulo 18,33-38 de su evangelio narra, por el contrario, una respuesta más clara de Jesús), apostilla diciendo: «Pilato le preguntó: "¿Eres tú el rey de los judíos?". Y él respondió: "¡Tú lo dices!". Los jefes de los sacerdotes le acusaban de muchas cosas. Pilato le interrogó de nuevo: "¿No respondes nada? ¡Mira de cuántas cosas te acusan!". Pero Jesús no respondió nada más, de modo que Pilato se quedó sorprendido» (15,2-5). La misma escena muda se repite con el chabacano y trivial rey Herodes Antipas, ante el que Cristo es llevado: «Lo interrogó haciéndole muchas preguntas, pero Jesús no respondió nada» (Lc 23,9).

Podemos, finalmente, señalar que debe darse cierto estilo en el acto de responder: claridad, esencialidad, rigor. Ya lo recordaba un sabio bíblico del siglo II a.C., el Sirácida, en una lección dirigida a un discípulo ideal: «Habla, oh joven, si te es necesario, no más de dos veces si eres interrogado. Sintetiza tu discurso: muchas cosas en pocas palabras» (32,7-8). Aquí tiene

su origen el lapidario dicho popular latino *Intelligenti pauca,* que ha llegado a ser proverbial también en otras lenguas: «A buen entendedor, pocas palabras bastan». La brevedad, por consiguiente, será también la constante de nuestras respuestas, que se ajustan más a un perfil sintético de la pregunta que a una profundización sistemática, aunque, no obstante, sea legítimo, pero en otros contextos y según otros géneros literarios (piénsese solamente, por ejemplo, en esas obras maestras supremas que son los *Diálogos* de Platón). Los antiguos latinos estaban convencidos de que *«dictum sapienti sat est»*, es decir, que «al sabio le basta una sola palabra» (así, Plauto en su obra *El Persa*, v. 729, y en el *Truculento*, v. 644, y también Terencio en *Phormio*, v. 541). Similarmente, san Columbano (540-ca.615) exhortaba: «*Cum sapiente loquens perpaucis utere verbis*» (*Carmen monostichum*, v. 46). Sí, al dialogar con quien es inteligente se deben usar pocas palabras. Y la persona inteligente comprenderá que también en nuestras respuestas existen amplios espacios para una ulterior profundización personal.

«Y no cesamos de preguntarnos una y otra vez»

Henos aquí ante las preguntas de nuestros lectores, preguntas de naturaleza teológica o, más genéricamente, de naturaleza religiosa y moral. Ciertamente, las respuestas están marcadas por una perspectiva clara: la del cristianismo, con sus raíces hebreas, que arroja luz sobre los interrogantes no siempre exclusivos de esta fe, sino que, con frecuencia, son compartidos por otros credos, aunque tal vez abiertos a metas diversas. A menudo, se trata de preguntas universales, que atenazan el corazón del hombre y de la mujer en cuanto tales y que han recibido respuestas incluso en otros ámbitos, según las perspectivas de naturaleza puramente racional o filosófica. Con toda seguridad, nuestras respuestas, precisamente porque están ancladas en el cristianismo y en ese «gran código» de

nuestra cultura occidental que es la Biblia, no comparten el pesimismo que expresaba el célebre escritor alemán del siglo XIX Heinrich Heine en su obra *Lázaro:* «Y no cesamos de preguntarnos/ una y otra vez,/ hasta que un puñado de tierra/ nos cierre la boca.../ Pero ¿es esta una respuesta?».

Nosotros miraremos –al menos por cuanto concierne a la respuesta final y definitiva– más allá de la pala del enterrador y del silencio asfixiante de la muerte, conscientes, no obstante, de que es necesario «no cesar de preguntarnos una y otra vez» sobre la vida y la muerte. Quisiéramos, por tanto, poner en señal de este extenso prólogo, antes de emprender nuestro recorrido por el interior de este pequeño bosque de preguntas y respuestas que se encuentran por delante de nosotros en las páginas que siguen, un bellísimo fragmento extraído de *Noche* (1958), del escritor hebreo Elie Wiesel: «El hombre se eleva hacia Dios mediante las preguntas que le hace. He aquí el verdadero diálogo: el hombre pregunta y Dios responde. Pero sus respuestas no se comprenden, no se pueden comprender porque proceden del fondo del alma y allí permanecen hasta la muerte. Las verdaderas respuestas, Eliezer, no las encontrarás en ti. Pregunté, entonces, a Mosheh: "Y tú, ¿por qué oras?". Me respondió: "Oro a Dios para que me dé la fuerza de poder hacerle las verdaderas preguntas"».

I

LAS PREGUNTAS «PRIMERAS»

Comprometerse a pensar bien:
este es el principio de la moral.

(Blaise Pascal, *Pensamientos*, n. 264)

«Pensar libremente es bello, pero pensar justamente es aún más bello». Así está escrito en una inscripción de la universidad sueca de Uppsala. El original está en latín, pues se trata de una máxima muy antigua, aunque es perfectamente adaptable a cualquier época. Se comprende uno de los aspectos esenciales de la investigación, que es el de la metodología correcta. Por este motivo, hemos titulado esta primera sección con la frase «preguntas primeras»: no solo los interrogantes primeros, sino las cuestiones esenciales que rigen el correcto planteamiento de las preguntas sucesivas y de las respectivas respuestas.

Estamos, por tanto, frente a esa disciplina que, de forma un poco solemne, es definida como «hermenéutica» y que, ya en la primera de nuestras preguntas-respuestas, trataremos de explicar. Es el esfuerzo por elaborar un estatuto, una regla, un método, precisamente, para «interpretar» la realidad o un texto con fundamentación, coherencia y rigor. En el ámbito religioso, a menudo muchos asertos e incluso algunas opciones de vida se basan en malas interpretaciones de los respectivos textos sagrados: un ejemplo de este caso, como veremos, es el fundamentalismo, pero también lo es el puro subjetivismo, que conduce al relativismo de la verdad.

Así pues, tratamos de ofrecer, no mediante una árida secuencia de reglas o leyes «hermenéuticas», sino basándonos en

una nutrida serie de interrogantes temáticos, una guía que permita distinguir y verificar el propio pensamiento y conocimiento en el campo de la teología. Un importante autor espiritual del siglo IV, Evagrio Póntico, en sus *Máximas* (o *Sentencias sobre el conocimiento*), afirmaba: «Trata de ser el portero de tu corazón; no dejes entrar ningún pensamiento sin cuestionarlo». Su consejo era de carácter ético; sin embargo, puede aplicarse fructíferamente también en el ámbito intelectual y cognoscitivo. Esto es lo que quisiéramos hacer con estas preguntas «primeras» y las correspondientes respuestas.

El secreto de la «hermenéutica»

Se nos dice frecuentemente a los creyentes que leamos la Biblia. También se invita actualmente a los no creyentes a que no ignoren las Escrituras hebreas y cristianas, porque son el «gran código» cultural de Occidente, es decir, nuestro punto de referencia ideal y artístico, prescindiendo de la opción de vida de cada uno. Pero ¿cómo interpretar tantas páginas pasadas de moda, escandalosas e inmorales que infectan el Antiguo Testamento? Aunque tampoco el Nuevo Testamento bromea: pruébese a leer el Apocalipsis o a ver el final que «caritativamente» asigna san Pedro al matrimonio formado por Ananías y Safira, culpables de hacer lo que hoy día hacen tranquilamente todos los cristianos, ya que en absoluto depositan todos sus bienes en las tesorerías de Cáritas (léase Hch 5,1-11).

La cuestión planteada por nuestro interlocutor, en apariencia simple, constituye verdaderamente una de las dificultades más complejas que acorralan la mente y el corazón de quien seriamente quiere acercarse a la Biblia. Técnicamente, se suele hablar de la «cuestión hermenéutica», es decir, de los criterios para realizar una correcta interpretación de las Sagradas Escrituras (el término, de origen griego, deriva del dios Hermes, que era el intérprete de la voluntad y de los oráculos de los dioses). Teológicamente hablando, estas tienen, de hecho, para el creyente una doble naturaleza, como el Verbo a quien canta san Juan en el prólogo de su evangelio. Por una parte, son palabra eterna divina; por otra, están «encarnadas» en una historia, en un lenguaje humano y en tres lenguas concretas (el hebreo, el arameo y el griego). Por tanto, es evidente que también debe ser doble el enfoque interpretativo.

Como palabra de Dios, la Biblia exige una guía trascendente que sea capaz de captar la verdad de fe y de vida que está depositada en el texto histórico-literario. Precisamente por esto, Cristo promete, con respecto a la comprensión plena de sus palabras, la ayuda del Espíritu Santo, que «os enseñará todo, os recordará todo cuanto os he dicho... y os guiará hasta la verdad plena» (Jn 14,26; 16,13). Al afirmar la verdad esencial de la fe, la Iglesia está, por consiguiente, sostenida y conducida por el «Espíritu de verdad» dado por el Padre y por Cristo resucitado. Estas verdades trascendentes se han revelado, no obstante, en el interior de sucesos históricos y de palabras humanas.

Por consiguiente, son también necesarios unos instrumentos histórico-críticos adecuados para soltar los nudos de los hechos y del lenguaje humano, vinculado a coordenadas temporales, espaciales y culturales diferentes de las que han vivido los lectores a lo largo de los siglos. No es posible adoptar solamente uno de los dos criterios interpretativos, so pena de romper la unidad divino-humana de las Escrituras. Si, de hecho, ignoro la «encarnación» en la historia y en su cultura, eligiendo una lectura «literal» (es decir, tal como suena el texto), imaginando que esa es la verdad «evidente» que la Biblia quiere comunicarme, puedo llegar a resultados que despistan, porque el lenguaje que entonces se usaba tenía unos cánones diferentes de los nuestros, y, así, se me escapa también la verdadera intención del autor inspirado y, por tanto, de Dios.

Si, por el contrario, ignoro el auxilio del Espíritu Santo para penetrar en el nivel profundo de la revelación del misterio y de la verdad de Dios, reduzco las Escrituras a simples textos literarios del Próximo Oriente antiguo, que deben ponerse junto a las demás obras literarias. Como resulta evidente, el proceso «hermenéutico» exige una verificación en dos planos, el trascendente y el histórico, según unos crite-

rios rigurosos que hayan sido codificados en el ámbito teológico o en el del estudio histórico-crítico. Dado que quienes los usan son hombres falibles, es evidente que pueden tener desviaciones. Pero es precisamente en este punto donde el Espíritu de verdad tiene la tarea de impedir la degeneración de la verdad esencial, dando por supuesto la fragilidad de las interpretaciones de marco, de los corolarios, de las mismas formulaciones contingentes de esa verdad en la historia cristiana.

Con su concepción de la historia, con su mentalidad y cultura, los autores sagrados se pusieron a describir los grandes acontecimientos de la salvación (la creación, el éxodo, las reflexiones sapienciales, los milagros, la vida y las palabras de Cristo). Pero, al mismo tiempo, el Espíritu de Dios, que les «inspiraba», hacía efectivamente que ellos «enseñaran con certeza, fielmente y sin error la verdad que Dios, *para nuestra salvación,* quería que fuese consignada en las Sagradas Escrituras» (así lo afirma el Concilio Vaticano II en la *Dei Verbum* n. 11). Adviértase que la verdad de Dios no tiene como objetivo una enseñanza científica o historiográfica, que en la Biblia puede haber quedado anticuada y superada, sino aquello que afecta «a nuestra salvación».

El desconcertante caso de una pareja cristiana

Para evitar caer en el fundamentalismo, que gana terreno en el islam, pero no perdona tampoco a ciertas sectas o grupos cristianos, es necesario y bueno interpretar las Escrituras, sobre todo frente a las evidentes incrustaciones histórico-tribales del Antiguo Testamento. Pero cuando nos encontramos en el Nuevo Testamento, bajo el régimen del amor, ¿cómo conseguimos «heroicamente» superar el desconcertante caso de Ananías y Safira, una

pareja cristiana considerada culpable solamente por ser prudente con sus ahorros y eliminada tan brutalmente por Dios después de una especie de maldición echada por san Pedro?

A la reflexión general, a la que nos había conducido la pregunta previa, acercamos ahora un interrogante «hermenéutico» mucho más preciso y circunscrito que presenta una pareja de los orígenes cristianos. Ya había asomado su cabeza en la reflexión anterior sobre la interpretación de la Biblia. Pues bien, la reacción de sorpresa del lector común de la Biblia frente a la historia de Ananías y Safira, que caen muertos en el acto, tras una altanera reprimenda del apóstol Pedro, ha sido compartida también por algunos especialistas que han llamado la atención sobre una incoherencia desconcertante a primera vista: ¿cómo es posible que la «buena noticia» cristiana se presente en el candelero de sus primeros pasos con un milagro de muerte, procediendo en sentido contrario con respecto a la acción de Cristo, que devolvía a la vida a los muertos?

No hay duda de que –al menos a nivel del relato y de la reconstrucción del episodio– Lucas, el autor de los Hechos de los Apóstoles, quiere evocar, mediante alusión, una escena veterotestamentaria –por ejemplo, la de la rebelión de Coré, Datán y Abirón– destinada a desembocar en un resultado macabro la maldición de Moisés: «El suelo se hundió bajo sus pies, la tierra abrió de par en par la boca y se los tragó... bajaron vivos a los infiernos, ellos y cuanto les pertenecía, y la tierra los cubrió» (léase el capítulo de 16 del libro de los Números).

Pero regresemos a nuestra pareja de judeocristianos jerosolimitanos, Ananías –nombre hebreo común que llevan al menos diez personajes de la Biblia y cuyo significado, «el Señor me ha concedido su gracia», suena un tanto irónico en nuestro relato– y Safira, un nombre que remite al zafiro o al lapislázuli. ¿Qué vileza habían cometido para merecer un

mismo trágico final? Para comprender la gravedad de su culpa, descrita en el capítulo 5 de los Hechos de los Apóstoles (vv. 1-11), necesitamos esbozar el fondo de la vida de la primitiva comunidad de Jerusalén.

Unos pocos versículos antes, en efecto, leemos que «la muchedumbre de los que habían llegado a la fe tenía un solo corazón y una sola alma, y nadie consideraba propiedad suya lo que le pertenecía, sino que todo lo tenían en común... Ninguno de ellos tenía necesidad, porque cuantos poseían campos o casas los vendían, llevaban lo ganado con lo que habían vendido y lo colocaban a los pies de los apóstoles; después, se distribuía a cada uno según su necesidad» (4,32-35). Era lo que el mismo Lucas llama en griego *koinonia,* la «comunión fraterna» de bienes, un compartir que elimina toda propiedad privada y personal.

Ahora bien, nuestros dos esposos, Ananías y Safira, que habían vendido una finca, habían retenido para ellos una parte de la cantidad, mientras que el resto fue entregado a Pedro para la comunidad. El apóstol se da cuenta del engaño y reacciona con vehemencia: «Ananías, ¿por qué Satanás se ha apoderado de tu corazón hasta el punto de que has mentido al Espíritu Santo y te has quedado parte del precio del terreno?» (5,3). Y en ese momento se produce la condena aterradora, según el modelo de ciertos juicios de Dios en el Antiguo Testamento: «Ananías cayó a tierra y expiró» (5,5).

El mismo suceso se repite en el caso de Safira, que, ajena a lo sucedido, se presenta tres horas después y corrobora la misma versión dada por el marido, por lo que recibe una idéntica condena por parte de Pedro que la deja muerta en tierra (5,7-10). En sí misma, la escena puede tener un núcleo de verdad histórica: Lucas, tal vez, ha narrado, interpretándolo en sentido religioso, el drama de la muerte repentina, ocurrida a una distancia próxima, de dos cónyuges cristianos «de quienes se hablaba» por su comportamiento egoísta.

Sin embargo, si nos atenemos al estilo bíblico y al uso de las particulares modalidades expresivas típicas de los relatos bíblicos, debemos subrayar que Lucas quiere, sobre todo, resaltar el significado profundo y simbólico de aquel suceso. Quien viola, por afán de poseer y por egoísmo, el precepto de la caridad activa con respecto al prójimo es un «excomulgado». Es como si hubiera muerto para la comunidad, y así se ha colocado fuera del círculo vital de la comunión eclesial y de la gracia divina. Algo parecido declarará también san Pablo al condenar a un incestuoso de la comunidad de Corinto: «Sea este individuo entregado a Satanás para ruina de la carne, para que el espíritu pueda salvarse en el día del Señor» (1 Cor 5,5). Por consiguiente, se trata de un relato ejemplar de juicio sobre el mal, que, sin embargo, no elimina la constante certeza bíblica con respecto a la conversión-renacimiento y al perdón-resurrección.

¿Escritos «canónicos»?

No entiendo por qué ciertos libros se consideran apócrifos. ¿Qué criterio nos permite entender si un libro está o no inspirado por Dios? He escuchado que los apócrifos se excluyeron de la Biblia porque se fundamentaban en leyendas y porque eran demasiado fantasiosos. Pero, desde esta misma perspectiva, Génesis y Apocalipsis no se quedan atrás.

Esta pregunta concierne, técnicamente hablando, al problema de la «canonicidad» de las Sagradas Escrituras, una cuestión que ha atormentado a la Iglesia desde los primeros siglos y que estaba relacionada con la necesidad de elaborar una unidad de medida teológica –de ahí la palabra «canon», que en griego se refiere a la caña para medir, una especie de metro primitivo o rudimentario– para identificar la auténtica palabra de Dios expresada por escrito. Esta verificación no debía ser solamente histórico-literaria, como sostiene nuestro inter-

locutor cuando afirma que algunos libros, llamados posteriormente «apócrifos» –es decir, «ocultos» y, por consiguiente, arrinconados en los márgenes de la comunidad eclesial–, fueron expulsados porque estaban fundamentados en leyendas y porque eran demasiado fantasiosos. Si fuera este el metro o el canon, se podría, con toda razón, dudar de otras páginas consideradas «canónicas» que contienen elementos míticos (si bien reelaborados), usan la fantasía mediante relatos o parábolas para enseñar la verdad que quieren comunicar, les gustan los colores fuertes, etc.

El metro no es tampoco el de la «espiritualidad»: en los denominados apócrifos judíos y cristianos encontramos páginas de una fuerte tensión mística, de una gran moralidad y con exigencias ascéticas (pensemos en los llamados «escritos gnósticos»). Tampoco la historicidad es en sí misma un criterio discriminador, y no solo porque los mismos evangelios canónicos son historia y fe fusionadas, sino también porque algunos evangelios apócrifos contienen, probablemente, recuerdos históricos auténticos de Jesús de Nazaret (como, por ejemplo, algunos dichos de Cristo conservados en el *Evangelio de Tomás*). Se trata, por consiguiente, de una opción realizada según criterios teológicos y eclesiales rigurosos que implican cuestiones afines, como la «inspiración» divina de la Escritura, la Tradición de la Iglesia, la presencia del Espíritu Santo como intérprete vivo de la palabra de Dios.

Tratemos, en primer lugar, de ver el modo como la Iglesia llegó a definir el canon bíblico. El problema también había surgido en el judaísmo con respecto a las Sagradas Escrituras hebreas. La diáspora judía, de hecho, había unido a los libros bíblicos, escritos en hebreo, otras siete obras que se compusieron, o a nosotros nos han llegado así, en lengua griega (Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría, Sirácida y Baruc), además de algunos pasajes griegos que se añadieron a los libros hebreos de Ester y Daniel. Este es el denominado «canon alejandrino»,

porque se vincula con la antigua versión en griego de la Biblia realizada en Alejandría (Egipto). Este canon más amplio fue finalmente aceptado por la Iglesia católica en el Concilio de Trento (1546), mientras que las Iglesias protestantes optaron por el canon exclusivamente «hebreo». Unos decenios después, el teólogo Sisto Senese denominó a estos siete libros «deuterocanónicos» (es decir, canónicos en segunda batida), mientras que los protestantes los catalogaron como «apócrifos», relegándolos, por tanto, a una categoría extracanónica inferior.

En este momento, nos planteamos dos interrogantes. El primero es de tipo histórico: ¿qué canon aceptó la Tradición cristiana antigua? De las 350 citas veterotestamentarias presentes en el Nuevo Testamento, 300 proceden directamente de la antigua versión griega, conocida como los Setenta; así pues, puede deducirse que los autores neotestamentarios consideraban inspirados también los siete libros deuterocanónicos pertenecientes a aquella Biblia. Esta posición era compartida por toda la Iglesia de los tres primeros siglos, con excepción de un autor del siglo II, Melitón de Sardes, que sostenía el canon hebreo. Orígenes, un importante escritor, afirmaba explícitamente en el siglo III el deber de usar también los deuterocanónicos como palabra de Dios.

Esta armonía se rompió en el siglo IV, cuando algunos Padres de la Iglesia –Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Hilario de Poitiers y, sobre todo, Jerónimo, el traductor de la Biblia a lengua latina– regresaron al canon hebreo, a la *Hebraica veritas,* es decir, a la raíz hebrea de las Escrituras, como decía el propio Jerónimo. Sin embargo, después, prevaleció en la Iglesia la posición anterior, pero permanecieron tensiones, que se resolvieron en el Concilio de Trento, en el caso de la Iglesia católica, y de forma diferente por la Reforma, como hemos dicho más arriba.

Y ahora vamos a la segunda y decisiva pregunta: ¿sobre qué fundamento se reconoce un libro como inspirado por

Dios, y, por tanto, «canónico», y fuente de la revelación divina? En la perspectiva católica, un libro se considera así cuando la Tradición de la Iglesia, iluminada y guiada por el Espíritu Santo en su custodia del patrimonio de la revelación, lo ha aceptado como inspirado por Dios, y lo ha hecho mediante la continuidad esencial de la enseñanza, más allá de algunas dudas temporales como las indicadas más arriba. La fe eclesial, por consiguiente, en su globalidad y continuidad, y con la presencia en ella del Espíritu Santo, se convierte en la piedra de toque teológica.

Distinta, en cambio, es la postura luterana: «La Escritura no debe interpretarse contra el Cristo, sino a favor del Cristo –escribía Lutero–, «así que de las dos una: o debe ser referida a él, o entonces no puede considerarse verdadera Escritura». Esta vía «cristológica» es importante, pero tiene sus riesgos, porque tiende a ignorar la lenta progresión histórica de las Escrituras, a partir del Antiguo Testamento, a través de un largo proceso de evolución de múltiples ramificaciones hasta la tensión final mesiánica y, por tanto, cristológica. Calvino, en cambio, consideraba signo de la canonicidad de un libro bíblico el testimonio directo del Espíritu Santo en el interior del creyente, explicitada y corroborada por los frutos espirituales que produce. Aun reconociendo que el Espíritu ilumina a cada uno de los fieles, esta visión corre el riesgo de ser «subjetiva» y de seleccionar como canónicas solamente las páginas «espirituales».

El secreto atractivo de los «apócrifos»

Me ha bastado solamente hojear algunas páginas de una antología de escritos cristianos apócrifos para sentirme cautivado por el atractivo de sus relatos, pero también por tener la sospecha de que en esas páginas actúa la fuerza creadora de la piedad, de la

devoción e incluso de la exaltación religiosa. ¿No sería, entonces, posible hacer una valoración con fundamento de este patrimonio literario, histórico y tradicional que, como un río, recorrió los primeros siglos cristianos?

Si una mujer llamada Ana quisiera actualmente identificar el pasaje exacto de los evangelios en el que aparece su célebre homónima, la madre de María, e incluso quisiera también encontrar el del padre de la Virgen, Joaquín, hojearía en vano las páginas de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Y si quisiera demostrar que Jesús nació en una cueva, calentado por el aliento de un buey y de un asno, que los Magos eran tres reyes procedentes de Irán, que Longinos era el nombre del soldado romano que traspasó con la lanza el costado de Cristo, que la Verónica, una mujer jerosolimitana, limpió el rostro de Jesús camino del Calvario, recibiendo a cambio su imagen en el paño de lino, en vano se buscaría un fundamento en los cuatro evangelios.

Estos y otros datos se encuentran, efectivamente, solo en esa vasta literatura de los primeros siglos cristianos catalogada con el término griego de *apócrifos,* es decir, «los [libros] escondidos/ocultos/secretos», que la Iglesia contrapuso a los libros «canónicos» e «inspirados» del Nuevo Testamento. Este proceso de definición de las Escrituras Sagradas, complejo y delicado, fue llevado a cabo por la Iglesia con el apoyo del Espíritu Santo: se trata, por consiguiente, de un acto eclesial y teológico en sentido estricto, como ya hemos detallado en la respuesta anterior. De este catálogo o «canon» fueron excluidos muchos escritos, algunos de los cuales son indudablemente antiguos (siglos I y II): pensemos, por ejemplo, en el valioso *Evangelio de Tomás,* que conserva 114 dichos de Jesús (algunos de ellos aparecen también en los evangelios y otros que no, aunque poseen un buen fundamento de credibilidad histórica), o recordemos el *Evangelio de Pedro,* el más antiguo relato no canónico de la pasión de Cristo, o incluso

el llamado *Protoevangelio de Santiago*, que se ocupa del nacimiento y la adolescencia de María y de su matrimonio con José.

Las colecciones de los apócrifos ocupan, por lo tanto, gruesos volúmenes, cubren todos los géneros literarios del Nuevo Testamento (por consiguiente, encontramos también Hechos de varios apóstoles, Cartas y Apocalipsis apócrifos) y contienen incluso textos cronológicamente más recientes. Estos florecieron, a menudo, en el fértil terreno de la piedad popular y no dejan de reflejar la devoción o la fantasía e incluso las desviaciones doctrinales del ámbito eclesial del que proceden. A veces, sin embargo, los apócrifos son también expresión de grupos intelectuales más reducidos, como los textos gnósticos egipcios. A menudo, incluso, conservan datos, noticias y recuerdos de sucesos y dichos de Cristo que son probablemente auténticos y que no aparecen en los evangelios canónicos. No se olvide, en efecto, que los mismos Hechos de los Apóstoles mencionan una frase de Jesús citada por san Pablo e ignorada por los evangelios canónicos: «Mayor alegría hay en dar que en recibir» (20,35). El evangelista Juan es consciente de que «hay muchas más cosas realizadas por Jesús y, de ser escritas una por una, pienso que el mismo mundo no bastaría para contener los libros que deberían escribirse» (21,25).

Con sus noticias verdaderas o presuntas, los apócrifos han ejercido, de una u otra manera, una fuerte influencia en la historia del arte cristiano, en la liturgia (por ejemplo, la fiesta de la presentación de María en el templo, celebrada el 21 de noviembre, es «apócrifa»: procede del *Protoevangelio de Santiago*) e incluso en la teología. Es cierto que, entreveradas con una gran cantidad de hilos narrativos artificiosos y atrevidos, se descubren pepitas de oro históricas en las páginas de los apócrifos que permiten reconstruir antiguos recuerdos sobre Jesús e incluso de Jesús. Pero, sobre todo, en

estos escritos emerge la vida de la Iglesia de los primeros siglos, su fervor y su conciencia de la grandeza del acontecimiento cristiano. En un apócrifo egipcio, el *Evangelio de Felipe,* se lee: «Si dices: '¡Soy hebreo!', nadie se conmueve. Si dices: '¡Soy romano!', nadie se impresiona. Si dices: '¡Soy griego, bárbaro, esclavo, libre!', nadie se inquieta. Pero si dices: ¡Soy cristiano!', el mundo tiembla».

«La letra mata...»: el fundamentalismo

Cada vez que escuchamos la palabra «fundamentalismo», espontáneamente asociamos el término con el adjetivo «islámico». Y esto es una simplificación no solo porque no a todos los musulmanes se les puede situar bajo esta clasificación (aunque todavía tienen pendiente la lectura «crítica» del Corán), sino porque también existe un fundamentalismo bíblico cristiano que tiene su expresión en varios grupos religiosos, sobre todo protestantes, aunque roza también a ciertos movimientos católicos. ¿Podría, por tanto, profundizar en este punto de vista específico?

El tema propuesto se sitúa en el interior del horizonte más amplio de la interpretación (o «hermenéutica») correcta de un texto, sobre todo cuando tiene las características de un escrito sagrado o «inspirado» por Dios, como lo es la Biblia. Tratemos, por consiguiente, de remontarnos al origen de esta degeneración interpretativa de la Biblia que es el fundamentalismo, una degeneración que a primera vista parece paradójica, porque parecería ser la expresión de la máxima fidelidad al texto.

En Fort Niagara (en el estado norteamericano de Nueva York), se reunió en 1895 el Congreso Bíblico Americano, compuesto por exégetas protestantes de una marcada tendencia conservadora. Al final de los trabajos, se publicó un

documento en el que se formalizaban cinco verdades bíblicas «fundamentales», totalmente imprescindibles e indiscutibles: la inerrancia verbal o la verdad literal de las Escrituras, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, la doctrina de la expiación vicaria del pecado humano por parte de Jesús, su resurrección corporal y la nuestra (con la segunda venida de Cristo).

Precisamente, este recurso a los «fundamentos» de la fe dio origen al término «fundamentalismo», que se aplicó posteriormente a otras corrientes religiosas, y, progresivamente, por analogía, al mundo musulmán sobre todo. La propuesta de Fort Niagara se mantuvo entre 1905 y 1915 con una amplia difusión de doce tomitos titulados *Los fundamentos: un testimonio de la Verdad*, en particular entre los pastores de las varias denominaciones protestantes americanas. Así nació, en 1919, la Asociación Fundamentalista Cristiana Mundial. El interés por la cuestión se extendió también entre el gran público en 1925, con ocasión del denominado «proceso del mono», cuando los fundamentalistas denunciaron judicialmente a un profesor de una escuela superior de Dayton (Tennessee), un tal John Scopes, porque enseñaba la teoría de la evolución, que, a su parecer, estaba en contra de la doctrina creacionista enseñada por las Escrituras.

El movimiento creó una división en las propias Iglesias protestantes norteamericanas y, progresivamente, entró en crisis, sobre todo por el enfrentamiento radical emprendido con la ciencia. En torno a los años setenta del siglo pasado se registró, sin embargo, un fuerte renacimiento del fundamentalismo, bien usando los medios televisivos (los denominados «telepredicadores»), bien mediante tramas con la política (la «mayoría moral», y, más recientemente, los «teo-conservadores») o bien con la contribución de fuertes grupos religiosos como los testigos de Jehová e incluso de sectas marginales pero con buenos recursos económicos, o con formas más leves,

como en los movimientos de corte espiritual-carismático o entre los denominados «evangélicos». Mientras tanto, el fundamentalismo se había difundido también en Europa, África, Asia y, de modo vigoroso, en América Latina.

Aunque parte de una exigencia auténtica de fidelidad doctrinal y, a menudo, de una buena fe personal, este acercamiento al texto sagrado es metodológicamente erróneo, porque toma el camino equivocado de la negación de la encarnación y, por tanto, de la historicidad de la revelación cristiana. En efecto, si «el Verbo se hizo carne», esto significa que la palabra de Dios se ha expresado en un lenguaje humano y ha sido redactada, bajo la inspiración divina, por autores humanos que se expresaron según las coordenadas histórico-temporales en las que vivían, usando modelos lingüísticos y visiones del mundo de entonces, géneros literarios, expresiones y simbologías condicionadas por una determinada época histórica. Al ignorar esta dimensión «encarnada», tomando al pie de la «letra» los pasajes bíblicos, rechazando toda correcta interpretación y el análisis histórico-crítico, no solo se puede tergiversar la genuina comunicación que la Biblia quiere proponer con su lenguaje, sino también, paradójicamente, llegar a resultados antitéticos.

Con respecto a los evangelios, los fundamentalistas ignoran que esos textos no son solamente la presentación directa del Jesús histórico, sino que su formación incluye también la intervención de la fe pascual de la Iglesia y las perspectivas teológicas de cada evangelista: con esta disposición, ¿cómo pueden explicar –pongamos el caso– la diversidad entre las «bienaventuranzas» de Mateo (5,3-12) y las de Lucas (6,20-26)? O eliges las primeras y rechazas la segundas (que, además, contienen también las maldiciones), o viceversa. En realidad, reflejan un fenómeno histórico y teológico que manifiesta precisamente la encarnación y la actualización de la palabra de Jesús en el contexto histórico-eclesial de la comunidad cristiana de los oríge-

nes. Bajo esta luz, puede decirse que las lejanas raíces del fundamentalismo deben buscarse en las mismas fuentes de la Reforma protestante, con su principio de la *sola Scriptura.* Adoptado mecánicamente, este principio suprimía la interpretación de la Biblia en la Tradición. Por esta razón, el fundamentalismo es, a menudo, antieclesial y se desarrolla precisamente en ámbitos frecuentemente aislacionistas que consideran diabólico todo cuanto está fuera de su perímetro aséptico.

Ciertamente, si la interpretación no sigue unos cánones específicos y rigurosos, bien de índole histórico-crítica o bien de corte teológico, se pueden también eliminar y diluir, con el revestimiento histórico-literario, los «fundamentos». Ahora bien, esto no justifica negar la verdadera realidad de las Escrituras, palabra de Dios en palabras humanas, que exigen desciframiento y comprensión, y que no son el fruto de un «dictado» divino palabra por palabra. Como observaba la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), «el fundamentalismo invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento. Ofrece una certeza falsa, porque confunde inconscientemente las limitaciones humanas del mensaje bíblico con su sustancia divina». Aunque san Pablo usa esta frase desde otra perspectiva, podemos reconocer que en el fundamentalismo sucede a menudo que «la letra mata», mientras que es «el Espíritu el que da la vida» (2 Cor 3,6).

Transfusión de sangre y los testigos de Jehová

Se presentan tercamente (pero también de forma ejemplar, por su constancia) en las puertas de nuestras casas, estrechando en las manos su Biblia y su revista Atalaya*: los testigos de Jehová son una presencia efectiva también en nuestro panorama religioso.*

Aparecen en las crónicas de los periódicos, sobre todo, cuando un juez debe quitar la custodia paterna de un hijo menor porque los padres se oponen a que se le haga una transfusión de sangre. Sin entrar en el valor de su fundamentalismo bíblico y sin querer reconstruir su historia, ya más bien larga, pues tuvo su origen en el siglo XIX, ¿cuáles son las principales reservas que los católicos tienen con respecto a ellos, reservas explicadas sin excesivo pudor ecuménico?

Responderé «sin pudor ecuménico» a la pregunta de nuestro interlocutor, también porque el diálogo con los testigos de Jehová está en crisis por la simple y pura dificultad de encontrar un horizonte común donde desarrollarlo. Se dirá que tenemos la Biblia como base para el encuentro, y es sobre todo por este camino por donde se desarrolla el ecumenismo entre las varias Iglesias y denominaciones cristianas. Pero también aquí levantan los testigos de Jehová una barrera que difícilmente puede franquearse, porque es de principio y de método.

Tratemos de explicarnos. Muchos están convencidos de que el problema se debe solamente a las traducciones bíblicas más o menos manipuladas, y esta opinión tiene su fundamento. Los testigos tienen ya un elemento injustificable en su nombre, porque «Jehová» es un disparate lingüístico para indicar el nombre divino *Yhwh,* que los hebreos no pronuncian, sustituyéndolo por *'Adonai,* «Señor» (es probable que antiguamente se pronunciara *Yahvê*). Además, la versión bíblica de los testigos italianos se ha realizado sobre la inglesa, no sobre los originales hebreo y griego. No existe ningún especialista cualificado y serio de exégesis bíblica entre los testigos. Por otro lado, no faltan, tampoco, intervenciones discutibles sobre los textos. Un ejemplo que vale por todos: «Tomad y comed. Esto es mi cuerpo» (Mt 26,26), aparece del siguiente modo en su Biblia: «Tomad y comed. Esto *significa* mi cuerpo» (obviamente, se trata de una interpretación libre del texto original).

Se podrían poner muchos otros ejemplos de estas operaciones de «retoque» de traducciones, que, por otro lado, son de baja calidad, incluso en la versión americana, de la que parten todas las demás, incluida la italiana. Pero el verdadero problema es otro: los testigos adoptan un método de lectura que, de partida, no es aceptable. Se trata de ese «fundamentalismo» del que ya hemos hablado. Remachemos, en cualquier caso, lo esencial. Ignorando que la Biblia, aun siendo palabra de Dios, está expresada en palabras humanas y está vinculada a una historia, a una cultura, a un tiempo, a un espacio y a su desarrollo (con otras palabras, a la encarnación), ellos la leen no según el significado que aquellas palabras tenían, sino tal como suenan, y a menudo en su traducción a lenguas modernas. Es sabido y está demostrado, por ejemplo, que el número 12 es en lengua semítica un símbolo de plenitud, y el 1.000 de inmensidad. Los 144.000 elegidos del Apocalipsis (7,4) constituyen una alusión a las 12 tribus de Israel en toda su plenitud: es el pueblo de Dios que ha llegado a la salvación definitiva; sin embargo, para los testigos es el número «matemático» exacto de los elegidos.

Las consecuencias de una lectura literalista y fundamentalista de la Biblia pueden ser graves aunque salvemos la buena fe de quien las acepta: piénsese en la prohibición de la transfusión de sangre. Es cierto que en el Antiguo Testamento se prohíbe literalmente tocar y «comer» la sangre de una criatura viva, pero, en la lengua y la cultura orientales, la sangre era el signo de la vida, considerada intocable y bajo el sello divino (véase, por ejemplo, Gn 9,6 o Lv 17,10-14). El sentido real de la prohibición es respetar y proteger la vida dondequiera que esta se presente. Paradójicamente, la transfusión –que según una lectura literalista o fundamentalista parecería violar el precepto bíblico– en realidad sostiene y favorece la vida. Para decirlo de un modo no eufemístico: los testigos, que a menudo conocen la Biblia superficialmente, seleccionan los pasajes según sus «intereses», pero, si fueran coherentes, tendrían que

interpretar literalmente también los denominados textos «violentos», los que presentan relaciones poligámicas y los culturalmente desfasados (por ejemplo, el geocentrismo).

La mayoría de las veces usan, sin embargo, un número restringido de citas fragmentarias, extrapoladas de sus contextos, y, cuando les interesa, dejan la interpretación literalista para interpretar muy libremente. Es el caso de Gn 1,1: «Al principio Dios creó el cielo y la tierra». Para ellos, el cielo es una metáfora que se refiere a los ángeles capitaneados por Lucifer, mientras que la tierra siempre se refiere metafóricamente a Adán y Eva. Se trata, por consiguiente, de una lectura confusa y embrollada, a veces rígida, otras genérica y alegórica, que ignora la secuencia de los textos, los desmiembra y los une según sus propias necesidades. Es divertida, por ejemplo, la mezcla de tres pasajes independientes y de épocas diferentes, como Daniel 4,7-23, Apocalipsis 12,6.14 y Ezequiel 4,6, una mezcla destinada a producir 1914 como el año del fin del mundo. Una fecha oportunamente dilatada con otros artificios interpretativos para salvar la cara. Es evidente que, con semejante planteamiento de principio y de método, resulta difícil, por no decir imposible, dialogar de forma constructiva no solo por parte del fiel, sino también por parte del biblista serio, católico, ortodoxo, protestante o «laico».

¿Historia, leyenda o símbolo?

Se suele decir que la religión bíblica es una religión histórica. Pero ¿los relatos del Antiguo Testamento tienen al menos un núcleo de verdad histórica o deben admitirse como narraciones simbólico-teológicas? En fin, ¿debemos acercarnos a ellos esperando encontrar «racionalmente» algún fundamento histórico o debemos afrontarlos como parábolas a las que atenerse con la «ingenuidad» de la adhesión de fe (y quede bien claro que no desprecio esta

«ingenuidad», que, no obstante, es siempre una forma de conocimiento, como lo es la del amor)?

¿Historia o imagen? ¿Ingenuidad o racionalismo? Quien nos interpela con su interrogante ha planteado perfectamente su dilema, hasta el punto de no dejarnos escapatoria. Y muchos optan por uno de los dos «cuernos» del dilema sin dudarlo. Hay apologetas irreductibles para quienes los relatos bíblicos (veterotestamentarios y neotestamentarios) son rigurosamente auténticos, incluso en todos sus detalles y no solamente en un «núcleo». Pero también hay estudiosos que asestan fendientes historiográficos a los materiales bíblicos, reduciéndolos a puras y simples metáforas teológicas y, en no pocos casos, a simples leyendas. No por el gusto de optar por un improbable «centrismo» exegético o por conjugar los extremos imposibles, sino por un mayor respeto a los datos bíblicos, sería necesario considerar los dos extremos, que acabamos de describir, como dos polos en tensión necesaria pero positiva, más o menos como sucede entre el positivo y el negativo de la electricidad.

Las premisas indispensables son dos. La primera: la concepción propia de la historia del antiguo Israel era, obviamente, totalmente diferente de la que tiene la moderna historiografía documental. De ahí que no se puedan usar los datos que nos ofrece la Biblia con el mismo criterio de los testimonios históricos irreprochables, de las investigaciones elaboradas con los criterios «científicos» actuales. La segunda: es obvio que cualquier texto histórico es siempre una reconstrucción del suceso acontecido y no puede excluir al sujeto que reelabora los datos, valora y selecciona los testimonios, y recompone la descripción del suceso. Pues bien, el Antiguo Testamento declara, sin duda alguna, su perspectiva en cada una de sus páginas. Pongamos un ejemplo emblemático que nos remite al denominado «credo histórico» de Israel, que encontramos citado de diversas formas reiteradamente (por ejemplo, Dt 26,5-9; Jos 24,1-13; Sal 136).

En este «credo», la Biblia afirma que Dios se revela en la historia: la vida de los patriarcas, el éxodo de la esclavitud de Egipto, la conquista de la tierra prometida y los varios sucesos inscritos en estas etapas de la historia nacional no se narran historiográficamente, sino «proféticamente». El profeta bíblico, en efecto, no es tanto el que adivina un hipotético futuro –como a menudo se cree–, sino el que interpreta la historia pasada y presente viendo en ella los signos de otro actor, además del hombre, e intuyendo los desarrollos trascendentes. Dicho más rigurosamente, la Biblia ofrece una interpretación teológica de la historia. Por un lado, en efecto, el autor bíblico debe atender al dato histórico, porque su fe afirma que Dios no se revela tanto en los cielos cristalinos de la trascendencia, sino más bien en el interior de la confusión de las vicisitudes humanas. Por otro lado, en cambio, su interés es muy diferente al hecho de contar, ordenar y documentar históricamente esos sucesos; al contrario, trata de encontrar en ellos un espesor secreto, un valor ulterior, una interpretación de otro género.

Por ejemplo, si el interés al narrar el éxodo de Egipto hubiera sido histórico, la Biblia tendría que haber recogido las coordenadas cronológicas y espaciales, las confirmaciones externas, las coherencias internas, etc., como hace un historiador. En cambio, se ha contentado con remitir, aquí y allá, a datos recogidos en el pasado que a veces incluso divergen entre sí (los especialistas hablan, de hecho, de dos éxodos diferentes), y los ha reconstruido en un cuadro teológico general, que era el objetivo propio de su narración. Como canta el salmo 78, «lo que nuestros padres nos han contado lo anunciaremos a la generación futura... para que pongan en Dios su confianza y no olviden las obras de Dios» (vv. 3-4.7). La historia, por tanto, es fuente de fe, es descubrimiento de las «obras de Dios», es «historia de la salvación». En este sentido, puede afirmarse que los relatos del Antiguo Testamento son, al mismo tiempo, «históricos», en el sentido

propio de que pertenecen a aquella época y aquel ámbito, y «simbólicos», porque del suceso sintéticamente evocado no se busca la reconstrucción historiográfica, sino el sentido teológico, el valor ulterior, el significado salvífico.

Es verdad que pueden usarse las páginas bíblicas para construir una «historia de Israel» de modo científico (y son muchos los libros que lo hacen). No nos debe sorprender, sin embargo, que el especialista reajuste drásticamente a veces los documentos bíblicos, porque no resisten una criba rigurosa, o privilegie unas páginas del Antiguo Testamento y excluya otras. En todo caso, es indiscutible el hecho de que la Biblia presenta una historia «profética», una historia narrada por su valor de signo, una historia fuertemente interpretada. Solo con esta consciencia se evitan las ingenuidades apologéticas o el desprecio racionalista.

Diversas ojeadas a las páginas bíblicas

He oído que existen disputas en el estudio de la Biblia. ¿Qué valor debe darse a las diversas escuelas de pensamiento, a los métodos y a los instrumentos de estudio? ¿Es posible adoptar nuevos enfoques con respecto a los tradicionales, teniendo en cuenta la evolución acontecida en la cultura contemporánea? Las nuevas necesidades, como, por ejemplo, la del feminismo, ¿pueden tener un espacio en una correcta interpretación de un texto «machista» como es la Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento?

Con fecha 15 de abril de 1993, cincuenta años después de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, considerada la «carta magna» de los estudios bíblicos en el ámbito católico, la Pontificia Comisión Bíblica publicaba un documento, del que ya hemos tenido oportunidad de hablar, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* un opúsculo de 125

páginas editado por la Libreria Editrice Vaticana. En este texto se respondía de modo claro, pero escueto, a los interrogantes que se nos plantean aquí. A este documento, en particular a su primera parte, titulada «Métodos y acercamientos para la interpretación», queremos remitir a todos los que quieran profundizar en la cuestión. Nosotros nos daremos por contentos, obviamente, con ofrecer solamente una descripción sintética.

Si nos atenemos a la época moderna, la vía maestra de la exégesis (es decir, de la investigación científica) de la Biblia es el *método histórico-crítico.* Objeto de recientes discusiones, sobre todo por parte de quienes quisieran una lectura bíblica inmediata, solo «espiritual», y a veces «fundamentalista», es decir, fija en las palabras tal como suenan, pero criticado también por ciertos excesos en su uso, este método es «histórico», porque trata de definir el proceso de formación de los textos bíblicos en sus fases y tiempos sucesivos, y es «crítico», porque trabaja recurriendo a los instrumentos y a los criterios científicos propios de las disciplinas usadas, como la historiografía, la crítica literaria y el análisis estilístico. Los comentarios exegéticos de los diversos libros de la Biblia, disponibles en las librerías, siguen, predominantemente, este método, y leyendo uno de ellos se puede comprender los modos que se han seguido en el estudio del texto bíblico.

Nunca debemos olvidar –ya lo hemos subrayado– que para el creyente la Biblia es, ciertamente, palabra de Dios, pero expresada en palabras humanas, las cuales pueden, y deben, ser valoradas según sus propios criterios. Podríamos decir que la Escritura refleja el misterio de la encarnación: es divina en su origen y en su meta definitiva (el mensaje), pero está revestida de carne, es decir, se expresa en sucesos históricos determinados y datados, y en el lenguaje propio de una época, de una cultura. El fundamentalismo, del que ya hemos hablado más abundantemente, y que gana terreno en

nuestros días en ciertos grupos y sectas, ignora esta verdad teológica capital y, por tanto, niega la encarnación, como también puede comprenderse mediante las respuestas anteriores que hemos dado. Desde esta perspectiva, es evidente la necesidad de una investigación histórico-crítica de las Escrituras, pero también es necesario ubicarla en el seno de un enfoque teológico general más amplio.

En los últimos decenios, no obstante, por el estímulo de nuevas disciplinas o diferentes sensibilidades, se ha sometido a la Escritura a nuevos filtros de análisis textuales. Algunos de estos métodos son de tipo literario, es decir, se mantienen en el estudio del texto en cuanto tal. Pensemos en el *análisis retórico,* que estudia el modo en que los autores bíblicos no solo «informaban», sino «formaban», convencían e implicaban a sus destinatarios, oyentes-lectores. Descubrir estos mecanismos de comunicación para «evangelizar» y convertir es indispensable no solo para comprender los contenidos de los textos sagrados, sino también para hacer transparente su mensaje a los lectores contemporáneos.

Asimismo, nos encontramos con el *análisis narrativo:* la Biblia narra la historia de la salvación, y lo hace, a menudo, con las técnicas de la narración (los evangelios son emblemáticos a este respecto, en cuanto «relatos» de una «buena noticia»). Por consiguiente, es necesario adaptar a las actuales formas narrativas esta forma de presentación del mensaje bíblico.

Finalmente, hallamos el *método semiótico,* que analiza el texto bíblico en su superficie literaria, como si fuera un tejido (el término latino *textus* significa «tejido»), descubriendo los vínculos, las estructuras, la unidad, las tramas, con análisis muy precisos.

Otros acercamientos se basan en diversas ciencias humanas. Pensemos en el *análisis sociológico,* que trata de identificar las coordenadas socioculturales de las que emergieron los textos

bíblicos y por las cuales se iluminan y, a veces, se explican. Pensemos en el *acercamiento psicológico o psicoanalítico,* que ha tenido un gran relieve recientemente en Alemania y que refleja la exigencia de comprender las raíces profundas de muchos símbolos o temas bíblicos.

Hay, además, toda una serie de análisis que han surgido a partir de la sensibilidad y de los problemas de nuestro tiempo y que eran ignorados en el pasado. Es comprensible, desde esta perspectiva, hablar de la *lectura feminista* de la Biblia, que trata de «desmitificar» el aspecto patriarcal y machista dominante en el horizonte hebreo-cristiano antiguo, para captar el mensaje de la unidad de toda la humanidad en Dios y en Cristo. Se puede evocar también la «teología de la liberación», con su lectura de la Escritura como estímulo y fuente de compromiso existencial con la justicia y la libertad de los oprimidos.

Nosotros solamente hemos presentado un listado, y además incompleto (hay métodos que se basan en la tradición exegética rabínica o patrística, y otros que consideran la Biblia en su unidad «canónica» final, cuando los 73 libros se convirtieron en un solo texto inspirado). No podemos hacer más, y, como ya he dicho, quienes quieran profundizar tienen la posibilidad de leer ese valioso documento vaticano.

Para concluir, nos permitimos una palabra general. Estos diversos métodos nuevos son, todos ellos, útiles si no se presentan como exclusivos y radicales. Son como una mirada dirigida a una ciudad desde una particular perspectiva: para tener el mapa y la representación completa es necesario recorrer todo el circuito. Sin embargo, es frecuente que quien se habitúa a estar en una posición ni siquiera esté dispuesto a prestar atención a la descripción de los demás. Así, su visión se hace parcial y puede, incluso, resultar deformada.

Un Dios de rostro humano: el antropomorfismo

A un lector de la Biblia le queda siempre abierta la cuestión de la interpretación, que, a mi parecer, tiene al menos dos vertientes. Por un lado, debe dar cuenta de la cualidad «inspirada», es decir, divina, de las Sagradas Escrituras; este es un problema que debe importarles a los creyentes. Por otro, sin embargo, no son pocos los nudos que deben desatarse. Yo quisiera proponer uno solo, concretamente el de las fuertes imágenes humanas del ser divino que aparecen en la Biblia. ¿El denominado «antropomorfismo» no es, igualmente, un fuerte obstáculo para considerar trascendente la «revelación» bíblica? ¿Los hebreos de entonces eran conscientes de este mecanismo mental o leían «materialmente» aquellas representaciones antropomórficas?

Como expresa la misma palabra, de origen griego, el antropomorfismo es una representación de la divinidad en forma humana. Aparece en todas las culturas ampliamente y con notables variaciones; por ejemplo, en el antiguo Egipto se prefería el zoomorfismo para representar la divinidad (piénsese en el cocodrilo sagrado o en el buey Apis), y lo mismo ocurría en la religión de los habitantes autóctonos de la Tierra Santa, los cananeos, para quienes el toro era el símbolo de Baal, el dios de la fecundidad (el llamado "becerro de oro", que los hebreos hicieron en el desierto, era en realidad un novillo, a imitación cananea).

Pero si nos atenemos al antropomorfismo en sentido estricto, vemos que el Dios bíblico abarca, prácticamente, todas las características de la persona, partiendo del cuerpo: tiene brazos, manos, pies, rostro, corazón, ojos, boca e incluso nariz (en hebreo, la «ira» se expresa con el término *'af,* que evoca la imagen de hinchársele a uno las narices). También tiene «entrañas» maternas, signo del amor instintivo, y, en esta línea, prueba toda la gama de las emociones y las pasiones humanas,

desde los celos hasta la amistad, desde el arrepentimiento a la fidelidad, desde la paternidad a la maternidad, desde el enamoramiento al rechazo.

Como un alfarero, modela al hombre; como un tejedor, tiende la piel sobre el cuerpo humano. Es un pastor que guía a su rebaño, un soberano que pasea por la tarde en su parque real o que está sentado en el trono, un padre de familia que cose la ropa para sus hijos, un escriba que esculpe la ley en una piedra, un nómada que despliega las telas de su tienda celestial, un general que manda a su ejército, un héroe somnoliento y ebrio, presto, una vez despierto, a retomar la lucha, etc., por mencionar algunas imágenes que atañen también al Nuevo Testamento, donde, entre otras cosas, encontramos el importante zoomorfismo del cordero aplicado a Cristo.

En este punto surgen dos interrogantes. El primero trata de la legitimidad de esta forma de representar a Dios, que no solo es posible, sino necesaria: en efecto, para hablar de lo que nos trasciende debemos recurrir a lo que conocemos, trasladándolo a un más allá y a Otro superior, llevándolo a su plenitud y perfección. Esto es lo que realiza el símbolo, que, a partir de la realidad concreta y conocida, asciende hasta intentar representar lo desconocido. Prácticamente, es una especie de ascensión «a lo eterno del tiempo», como dice Dante en un verso del *Paraíso* (XXXI, 38). Es lo que el libro de la Sabiduría (seguido por la teología medieval clásica) define como «analogía»: «A partir de la grandeza y belleza de las criaturas se conoce por analogía a su autor» (13,5), una idea recogida por san Pablo en la Carta a los Romanos (1,20).

La misma concepción se retoma a la inversa (de Dios al hombre) en la idea del hombre y de la mujer como «imagen y semejanza de Dios», una tesis presente en el libro del Génesis (1,26-27). Ahora bien, esta se realiza plenamente en la encarnación, cuando Dios no es solo como el hombre, sino que es hombre, ofreciéndonos así una posibilidad inédita: «Nadie ha

visto nunca a Dios», leemos en el prólogo del evangelio de Juan, «sino que el Hijo unigénito que está en el seno del Padre [y que se ha hecho carne] lo ha revelado» (1,18).

El segundo interrogante es el siguiente: cuando los hebreos recurrían al antropomorfismo, ¿entendían lo que se decía, eran conscientes del hecho de que se trataba de un modo simbólico para señalar una plenitud trascendente? La respuesta es afirmativa y negativa al mismo tiempo. Se parece un poco a lo que sucede en nuestros días con la cultura de la imagen y de los medios de comunicación: numerosas veces se oscila entre la comprensión y el equívoco, entre la verdad y la ilusión, entre el dato y el engaño, y el usuario no consigue distinguir entre imagen y realidad. O por poner un ejemplo más específico: cuando se usa la ironía, se les da a las frases un significado ulterior, pero muchos las interpretan al pie de la letra y se cae en la confusión.

Ahora bien, en la Biblia se ataca frecuentemente a la idolatría, y esta es precisamente la incomprensión del verdadero valor del antropomorfismo. Nos paramos ante la imagen sin comprender que es un «signo» (san Juan llama así a los milagros) que conduce a un más allá, a lo Alto y al Otro trascendente. Un excelente ejemplo se encuentra en el mencionado episodio del becerro de oro, donde se confunde un símbolo de la bendición fecunda de Dios con Dios mismo. ¿Y si quisiéramos encontrar un antropomorfismo perfecto que eliminara todo equívoco? La elección, a nuestro parecer, debería recaer en el joánico «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16; véase también 2 Cor 13,11, donde se habla del «Dios de amor»).

¿Dios padre y madre?

Juan Pablo I dijo que Dios es madre. Las feministas americanas eliminan de la Biblia las expresiones «machistas». Por otra

parte, la Biblia quizá no es tan radical sobre la supremacía del varón, y Juan Pablo II, partiendo precisamente de las Sagradas Escrituras, habló de la «reciprocidad y complementariedad» de los sexos. ¿Por qué, entonces, se tiene temor a decir que Dios es papá y mamá?

La estudiosa alemana Hanna-Barbara Gerl, en una monografía titulada significativamente *Gott, Vater und Mutter* («Dios, padre y madre»), hacía un listado, junto a unas ochenta imágenes masculinas de Dios presentadas por la Biblia, de al menos unas veinte representaciones femeninas. Veamos solo dos ejemplos de Isaías: «¿Acaso olvida una mujer a su hijo hasta el punto de no conmoverse por el fruto de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (49,15); «Como una madre consuela a un hijo, así os consolaré yo» (66,13). Reiteradamente, en el Antiguo Testamento se atribuyen a Dios unas «entrañas maternas» (*rahamim*), signo de un amor espontáneo, instintivo, absoluto.

Por tanto, es legítimo hablar de una dimensión «materna» de Dios, recordando, no obstante, que se trata siempre de un antropomorfismo, de un símbolo, como el paterno, para expresar el inefable misterio divino y para representar la realidad del Incognoscible. La Biblia, al ser palabra de Dios *encarnada,* privilegia el rostro paterno de Dios, pues está condicionada culturalmente por el horizonte en el que se manifestó. Es lícito, por consiguiente, reajustar ciertas lecturas demasiado literales de la «masculinidad» de Dios sin por ello negar el valor que expresa, así como es necesario colocar a Jesús en su tiempo histórico sin por ello negar su «masculinidad», y también es justo transcribir cierto vocabulario eclesial excesivamente vinculado a formulaciones y estilos «machistas».

La sensibilidad moderna sobre la «reciprocidad y complementariedad» de los sexos, resaltada en varias ocasiones sobre todo por el papa Juan Pablo II, ha estimulado esta ac-

tividad de interpretación de los textos bíblicos. Lógicamente, no podían faltar las degeneraciones, especialmente en los países anglosajones, donde se ha consolidado un feminismo cristiano más bien agresivo.

Algunas especialistas han llegado hasta el punto de rechazar totalmente la Biblia como un texto «falocrático»; otras han descarriado en la zozobra total, llegando a la sandez de presentar a la Trinidad como «Madre-Hijo-Nieto» (!); otras han introducido un proceso, no siempre tranquilo, de «despatriarcalizar» la tradición hebraico-cristiana. La obra *En memoria de ella* (1983), de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, es emblemática de esta perspectiva. Por otra parte, ya en 1895 apareció en Estados Unidos *The Woman's Bible* («La Biblia de la mujer»), de corte polémico.

De cualquier modo, el Antiguo Testamento presenta una enseñanza con respecto a la feminidad mucho más abierta de lo podemos imaginar. Es verdad que la «encarnación» de la palabra de Dios hace emerger el contexto sociocultural del antiguo Israel, como cuando el Sirácida, un sabio del siglo II a.C., escribe que es «mejor la maldad de un hombre que la bondad de una mujer» (42,14). Pero piénsese también en la incidencia de personajes femeninos como Sara, Raquel, Débora, Rut, Ana, Judit, Ester, la mujer del capítulo 31 de los Proverbios, la extraordinaria protagonista del Cantar de los Cantares, María y la esposa del Apocalipsis, en el Nuevo Testamento.

Incluso la bipolaridad sexual es celebrada en toda su plenitud, sobre todo en el Génesis. La famosa «costilla» de Adán no es signo de una dependencia, sino de una identidad de naturaleza. Así, en sumerio un solo término, *ti,* significa al mismo tiempo «costilla» y «femineidad», y, por otra parte, el cántico final de Adán es: «Esta es carne de mi carne, hueso de mis huesos... Los dos serán una sola carne», lo cual expresa claramente una identidad estructural. No por casuali-

dad, se recurrirá a un libre juego etimológico para explicar los dos términos hebreos que denominan al «hombre» y la «mujer»: son *'ish* e *'ishah,* prácticamente la misma palabra en masculino y en femenino.

Igual de sugerente es otra célebre frase del Génesis: «Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y mujer los creó» (1,27). La sintaxis del texto, según las reglas estilísticas hebreas, identifica la «imagen» divina que está en nosotros con ser «varón y mujer» no porque Dios tenga sexo, sino por el valor simbólico de la sexualidad, es decir, su capacidad para amar y procrear (la generación) mediante la comunión entre hombre y mujer, una capacidad que la convierte en analogía de Dios creador.

En este sentido, es significativo todo lo que afirmaba Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem* (1988): «La imagen y semejanza de Dios en el hombre, creado como varón y mujer (por la analogía que puede suponerse entre el Creador y la criatura), expresa también la unidad de los dos en la común humanidad. Esta unidad de dos, que es signo de la comunión interpersonal, indica que en la creación del hombre ha sido inscrita también una cierta semejanza con la comunión divina».

Concluyendo, podemos afirmar la legitimidad de una nueva interpretación de la Biblia y de la Tradición que simplifique las incrustaciones socioculturales pero conserve el valor teológico de la paternidad y de la maternidad de Dios, de la masculinidad y de la feminidad humana, y de su unidad y diversidad.

Con gran agudeza, Goethe afirmaba: «Podemos hablar de Dios antropomórficamente (de forma humana) porque nosotros mismos somos teomorfos (hechos de forma divina)».

El Dios de las masacres

No se puede quedar uno indiferente cuando se abren las páginas del Antiguo Testamento y se leen las masacres ordenadas por Dios o celosa y alegremente perpetradas por sus mensajeros. Un ejemplo es el libro de Josué, donde una frase resume una larga lista de sagradas atrocidades descritas en los capítulos 6–10: «Josué no dejó ningún superviviente y consagró al exterminio a todo ser que respira, como había mandado el Señor» (10,40). ¿Qué puede decirse, además, de la «bienaventuranza» final del salmo 137,9: «Hija de Babilonia, ¡dichoso aquel que agarre a tus pequeños y los estrelle contra la piedra!»? ¿Y la pena de muerte contemplada en el «Código de la Alianza» del libro del Éxodo (21,12-17), que incluye a veces la lapidación o, como se lee en el Levítico (20,14; 21,9), quemar vivo al transgresor? ¿Es el mismo Cristo que nos invita a coger la espada porque «no he venido a traer la paz»?

En mi ya larga carrera de biblista comprometido en conferencias, encuentros, escritos y entrevistas de televisión, la pregunta planteada por el lector se me ha hecho centenares de veces. Efectivamente, si tenemos en cuenta una estadística elaborada por el especialista alemán Raymund Schwager, en la Biblia encontramos al menos seiscientos pasajes que nos informan del hecho de que los «pueblos, los reyes y determinados individuos atacan a los demás, los aniquilan o asesinan»; en más de mil pasajes, es la ira de Dios la que se desencadena, «castigando con la muerte, la ruina, con el fuego devorador, juzgando, vengándose y amenazando con la aniquilación», y en otros cien pasajes es el mismo Señor quien «ordena expresamente matar a los hombres».

El principio de que «está en la Biblia y, por tanto, debe creerse» se vuelve peligroso cuando se adopta de forma mecánica y literalista. Este es el denominado «fundamentalismo» –que ya hemos tratado–, el cual, aun partiendo de una buena

fe personal y de un deseo de fidelidad absoluta, termina en lo paradójico, por no decir en el absurdo o en lo dramático. Por tanto, la cuestión es, una vez más, la relativa a la interpretación correcta de las Escrituras, teniendo presente, por un lado, un componente literario, que es el del lenguaje, del modo de expresarse, de los «géneros», etc., y, por otro, un componente teológico fundamental. La Biblia –Antiguo y Nuevo Testamento– no es, de hecho, una colección aséptica de tesis o teoremas abstractos que deben aceptarse y practicarse automáticamente. Como es evidente en cada una de sus páginas, se trata de una historia de la salvación. Dios se revela entrando en la vida de la humanidad, que chorrea pecado y miseria, y, lenta, progresiva y pacientemente, conduce al hombre hacia horizontes de verdad y de amor más elevados y perfectos.

La revelación, por tanto, no es una palabra suspendida en los cielos y que se comunica solo mediante el éxtasis, sino que es concebida como una semilla o un germen que se abre camino bajo la tierra insensible y opaca de la existencia terrenal. No debemos, por consiguiente, pararnos a cada paso, que no es sino una expresión de la paciente y larga educación de Dios que tiene en cuenta la «dureza de corazón» y la «dura cerviz» del hombre (y esto también es válido para las violencias de la época cristiana, pese a la evidente colisión de este comportamiento con el Evangelio).

Aunque sin querer mostrar la meta a la que nos conduce Cristo –«nuestra paz», como lo define san Pablo, aquel que nos invita incluso a «poner la otra mejilla»–, ya en el Antiguo Testamento se presenta a un Dios que perdona hasta la milésima generación (Éx 34,7), que apuesta por la posibilidad de conversión del pecador, que incluso cambia de parecer e impide a su justicia irrumpir contra el mal perpetrado por la humanidad (Éx 32,14). A propósito de esto, quiero citar solo dos textos emblemáticos. El primero se encuentra en el libro del profeta Ezequiel: «¿Acaso deseo yo la muerte del

malvado –dice el Señor Dios– y no que se convierta de su conducta y viva? No gozo con la muerte de quien muere» (18,23.32). El segundo aparece en el libro de la Sabiduría: «Tú, Señor de la fuerza, juzgas con magnanimidad, nos gobiernas con mucha indulgencia... Con esa forma de actuar has enseñado a tu pueblo que el justo debe amar a la humanidad» (12,18-19).

Una observación particular sobre la frase de Jesús que ha recordado nuestro interlocutor: «No creáis que he venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer la paz, sino una espada» (Mt 10,34). También en este caso, la interpretación «literal» es arbitraria. El verdadero sentido de la frase es claro: mediante la imagen de la espada, Cristo se presenta como «signo de contradicción» (Lc 2,34), como aquel que exige una clara toma de posición en relación con su mensaje, que es todo lo contrario a un mensaje indiferente e inofensivo, porque afecta a la existencia y a las opciones morales y vitales de quien decide seguirlo. La confirmación de la correcta interpretación de ese dicho de Jesús se encuentra en las palabras que repite a los discípulos la última noche de su vida terrenal, cuando les exhorta en estos términos: «Quien no tenga espada, venda su manto y se compre una». Ante la reacción «literalista» y lerda de los discípulos, que le dicen: «Señor, ¡he aquí dos espadas!», Jesús, desconsolado, grita: «¡Basta!» (Lc 22,35-38).

La ira es un vicio; la indignación, una virtud

Se nos ha enseñado siempre que la ira es un vicio o pecado capital. Así pues, ¿qué juicio merece un Dios permanentemente enfadado, como el que encontramos en la mayor parte de los textos veterotestamentarios? Es mucho más «divino» el rostro de Cristo, «manso y humilde de corazón», que prefiere la gracia a la conde-

nación, el perdón a la cólera. ¿Cómo se debe interpretar una imagen divina tan fuertemente temperamental e irritable como es la de las Sagradas Escrituras hebreas?

A menudo, en el lenguaje común, las palabras «ira», «cólera», «rabia», «indignación», «irritación», «furor», «enojo», «amargura» se consideran sinónimos. En realidad, habría que hacer una distinción no solo en la gradación de la turgencia de los sentimientos vinculados a esta actitud, sino sobre todo en los contenidos e intenciones. Se da de hecho una cólera ciega que desemboca en violencia y que detesta al otro y su obra con vehemencia, hasta el punto de llegar a la ceguera de la venganza e incluso del asesinato. Y también, por otra parte, se produce la indignación ante una injusticia patente y evidente. Podríamos simplificar diciendo que la ira es un vicio o pecado capital, mientras que la indignación puede ser una virtud.

Ciertamente, discriminar entre estos dos ámbitos morales es todo lo contrario a un procedimiento estable y claro, y fácilmente se puede pasar inadvertidamente de una región a otra. Sin embargo, esta distinción es fundamental para comprender precisamente la «ira de Dios», que no carece de espacio en la Biblia. Como ya hemos tenido ocasión de señalar en una respuesta anterior, resulta curioso notar que en hebreo la palabra «ira» se expresa habitualmente mediante un vocablo onomatopéyico, *'af*. Literalmente, significa «nariz» y evoca, por tanto, casi sonoramente, el resoplar de las narices de una persona furiosa. Por tanto, es obvio que –aplicado a Dios– este término se revela como un «antropomorfismo», es decir, como uno modo humano de representar a Dios.

El Señor no es en la Biblia una entidad oscura e indescifrable, «una maraña de hilos cuya cuenda no se encuentra», como decía una antigua plegaria sumeria dirigida al dios Enlil. El Señor es un Dios moral, que no es indiferente frente al bien y al mal, e irrumpe en la historia con su juicio, en tiempos y momentos que no son planificados por el hombre, sino concebi-

dos según la visión más amplia y general de la realidad creada. Pensemos, por ejemplo, en la «catástrofe de Sodoma y Gomorra... destruidas por su ira y por su indignación» (Dt 29,22). Sin embargo, su cólera no es ciega: Dios siempre intenta, «pedagógicamente», conducir al pecador a la conversión.

Por esto, el Señor se presenta, por un lado, como un Dios justo y exigente que «castiga la culpa de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y la cuarta generación», pero que también es «misericordioso y compasivo, lento a la ira y rico en amor y fidelidad, manteniendo su gracia por mil generaciones» (Éx 34,6-7). Un Dios justo, por tanto, de modo perfecto (la tercera y cuarta generación es un signo de plenitud), pero también un Dios que es, sobre todo, amor, tan ciertamente que perdona hasta la milésima generación, símbolo de lo infinito. De hecho, como ya hemos subrayado en otra parte, «no goza con la muerte del malvado, sino con que abandone su comportamiento y viva» (Ez 18,23).

El mismo Cristo, que se presenta como «manso y humilde de corazón» y que reserva una bienaventuranza a los mansos, pone de manifiesto también su indignación tanto en hechos como en palabras. Piénsese solamente en el «látigo de cuerdecitas» que empuña para azotar con indignación a los mercaderes del templo, «echándolos afuera con las ovejas y los bueyes, tirando por tierra el dinero y volcando los mostradores» (Jn 2,15-16): la suya es una opción por la pureza de la fe y por la auténtica justicia. Pruébese, de esta manera, a leer el capítulo 23 de Mateo con la secuencia de los siete «ayes», que son ataques amenazantes de Jesús contra los comportamientos perversos, al estilo de los antiguos profetas (véase Is 5,8-25). Sin embargo, como observa san Pablo, la misión definitiva de Cristo es precisamente la de «salvarnos de la ira [divina] por medio de su sangre» (Rom 5,9), manifestando y revelando así, en última instancia, al Dios de amor (1 Jn 4,8.16).

¿Necesita realmente el cristiano el Antiguo Testamento?

Admiro el esfuerzo de los teólogos cristianos para ensalzar también el Antiguo Testamento y comprendo que existe una tradición de la Iglesia que ha propuesto a sus fieles leer en la liturgia las Escrituras hebreas, interpretándolas, no obstante, a la luz del Nuevo Testamento. Es cierto que en ellas hay páginas que son literariamente nobles y otras que incluso son validas para nosotros, los cristianos (pienso en los salmos y en cualquier texto profético), pero seamos sinceros: ¿no tenemos bastante los cristianos con el evangelio? ¿Por qué debemos invertir tantos recursos teológicos para justificar capítulos del Antiguo Testamento que están llenos de una santa crueldad e inmoralidad no muy distintas de tantas suras del Corán?

¿Por qué perder el tiempo explicando el Antiguo Testamento, interpretándolo para «justificar» sus páginas difíciles y desconcertantes, cuando tenemos la límpida luminosidad del Nuevo Testamento, que podría sustituirlo? El término explícito o tácito que subyace en esta pregunta es, precisamente, el que supone la «sustitución»: la Nueva Alianza, sellada en Cristo, ¿no sucede y sustituye a la sinaítico-mosaica, haciéndola caduca? Esta tesis es antigua y fue propuesta formalmente en el siglo II por un teólogo llamado Marción, que llegó al punto de proponer un dualismo entre el Dios cruel veterotestamentario y el Dios del amor anunciado por Cristo. Es significativo notar que, desde sus orígenes, la Iglesia reaccionó duramente contra esta teoría, condenándola mediante la pluma de sus primeros grandes pensadores (Ireneo, Tertuliano, Orígenes, etc.). Sin embargo, la idea se ha mantenido a lo largo de los siglos, hasta en el arte: por ejemplo, sobre la colosal puerta de la catedral de Estrasburgo, la sinagoga está personificada por una mujer con una venda en los ojos que deja caer de las manos las tablas de la Ley y porta una lanza

rota, mientras que la Iglesia avanza radiante con la cruz y el cáliz.

El hecho de que esta concepción suscite perplejidad no se debe solamente al diálogo interreligioso, tan apreciado por el Concilio Vaticano II, sino que tiene también su razón de ser en una frase lapidaria de Cristo: «No creáis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido para abolirlos, sino para llevarlos a su plenitud» (Mt 5,17). Ciertamente, después afirmará: «Se dijo a los antiguos... Pero yo os digo...». Sin embargo, bien mirado, esas «antítesis» que nos refiere Mateo (5,21-48), más que una negación del pasado, constituyen un esfuerzo por liberar de un minimalismo literal los antiguos preceptos, para que mostraran su carga radical positiva, conduciéndolos a un «más allá» de plenitud; por ejemplo, condenar no solo el hecho de matar, sino también toda ofensa al prójimo. El mismo san Pablo no lucha contra la Torá, la Ley bíblica –que más bien declara «santa» y «pedagoga» que conduce a Cristo–, sino la interpretación legalista y voluntarista que se hacía de ella en algunos ámbitos del judaísmo de entonces. Es él quien recuerda que la alianza divina con Israel nunca ha sido definitivamente anulada, porque «los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (Rom 11,29).

¿Cómo debe acoger correctamente un cristiano ambos Testamentos? Hay que considerarlos como expresiones de una única historia de la salvación, que –justamente porque es historia y, por tanto, sucesión temporal y progreso– comprende etapas diversas, pero que forma parte de un único proyecto trascendente, un proyecto de salvación precisamente. Cada fase de este itinerario tiene su valor y eficacia, pero en el seno de una tensión de conjunto hacia el futuro, es decir, hacia Cristo. Así como el judaísmo tiende hacia el futuro de la plenitud mesiánica, así el cristianismo se fundamenta en el pasado salvífico de Israel, que explica el significado del presente cristológico que se está viviendo. Es lo que

sucede en un diálogo: no se tiene plenitud de comunicación y de compresión de la parte final conclusiva sin haber seguido toda la secuencia del coloquio en sus fases precedentes.

Así, al leer la Biblia se realiza constantemente un doble proceso: por un lado, la apertura del pasado veterotestamentario hacia el «más allá» del mesianismo –y, por tanto, del presente cristiano– y, por otro lado, la retrospección del presente cristiano para reencontrar raíces y motivaciones afirmadas y cumplidas en el pasado profético de Israel. Y esto sucede porque los dos Testamentos son «teo-logía», es decir, un único discurso (*lógos*) del único Dios (*Theos*). Un discurso trascendente divino, pero distribuido y dilatado en la secuencia del tiempo y de la historia, y por tanto progresivo, escandido por elementos vinculados a las vicisitudes humanas, a lenguajes contingentes, al realismo de la denominada «encarnación», mediante la que Dios se revela no en la pureza de los cielos de la trascendencia, sino en la pesadez del terreno de la historia de la humanidad. Por esta razón, ese camino tiene etapas difíciles y transitorias, características de un itinerario histórico en desarrollo y en tensión hacia una purificación y una plenitud, pero que guardan siempre en su interior un germen de salvación, de verdad, de luz, porque forman parte de un único y unitario proyecto divino trascendente.

¿Quiénes eran Mani y Marción?

Para «salvar» al Antiguo Testamento de tantas de sus páginas escandalosas, se invierte –sobre todo, por parte de los cristianos– una enorme cantidad de inteligencia interpretativa. Y está bien. Pero, para nosotros, cristianos, ¿no sería necesario pararnos en el Nuevo Testamento, imitando a los antiguos Mani y Marción? A propósito, ¿por qué no darlos a conocer más, liberándolos de la

condena del olvido a la que fueron entregados por los Padres de la Iglesia oficial?

Nuestro interlocutor se mueve esencialmente en la línea de quien ha planteado la pregunta anterior, pero señala a dos personajes muy particulares y emblemáticos. De los dos, Mani es, con mucho, el más misterioso e intrigante, tanto que estimuló, hace años, la fantasía del escritor libanés Amin Maalouf, que le dedicó una biografía novelada (*Jardines de luz*). Comenzamos, por tanto, con él, contentándonos con algunas indicaciones (todos los diccionarios de historia de las religiones le dedican un extenso espacio). Nacido en Mesopotamia en el año 216, Mani fue el fundador de una iglesia *sui generis,* dotada de una estructura y de escrituras sagradas propias que se entrelazaban con las bíblicas. Estas salieron a la luz a partir de finales del siglo XIX en Turfán, en el Turkestán chino, en traducciones en lenguas locales, y en Egipto, en textos escritos en copto (sobre todo en Medinet Madi, en 1930), además de las que ya conocíamos indirectamente por los varios testimonios de los Padres de la Iglesia y de antiguos historiadores cristianos y musulmanes, que a menudo polemizaban con esta doctrina.

Mani, que se consideraba sucesor de personajes bíblicos como Set, Henoc, Sem y del mismo Jesucristo, pero también de Buda y Zaratustra, en la historia de la liberación del mundo del mal, se presentaba como el Paráclito (es decir, el Espíritu Santo) preexistente, anunciado por Cristo, y ofrecía una religión de cuño sincretista que mezclaba de forma original, pero también muy compleja, doctrinas persas, budistas, mistéricas y cristianas. No nos es posible, obviamente, describir este complicado sistema de pensamiento, que recurre frecuentemente a imágenes, símbolos y figuras, pero que fue capaz de conquistar a intelectuales y a gente corriente, hasta el punto de difundirse incluso en China, pero también en Occidente.

Significativo, a este propósito, es san Agustín, que, a partir de sus 19 años, se encontró por un decenio implicado en este movimiento, que, entre otras cosas, le ayudó con su poder e influencia cuando en el año 384 (a la edad de 30) se trasladó a Roma para conseguir la cátedra de retórica en Milán. Pero fue precisamente entonces cuando el célebre Padre de la Iglesia abandonó aquella fe, narrando en sus *Confesiones* su conversión al cristianismo auténtico y comenzando un dura crítica de aquella doctrina: basta con leer la obra *De utilitate credendi,* dirigida a su amigo Honorato para que abandonara el maniqueísmo.

El núcleo central de esta forma religiosa organizada en una verdadera y propia iglesia era de corte dualista. La historia, prácticamente, está regida por el enfrentamiento entre el Dios de la luz y el falso Dios de las tinieblas. En la existencia humana se verifica una trágica mezcla de bien y mal, pero, en los orígenes, en la creación, y al final de los tiempos, se dio, y se dará, una neta y radical separación entre los dos principios y sus correspondientes adeptos. La tarea de los fieles de Mani era identificar y combatir el mal y las tinieblas. Aunque se asumían algunos elementos del Antiguo Testamento, era considerado predominantemente de forma negativa y, por tanto, se rechazaba a la luz del Nuevo, que, como se decía, era para Mani la profecía de su venida como Paráclito.

Perseguido durante su vida y muerto en la cárcel en el año 277 en un pequeño reino de Persia (fue decapitado y su cabeza se expuso públicamente), Mani fue condenado como «enemigo del imperio» cristiano de Bizancio por Teodosio en el 382, por varios sínodos locales, como el de Braga en el 561, y por documentos eclesiales que atacaron, entre los siglos XI y XIII, los varios movimientos «cátaros» (por ejemplo, los albigenses), que se inspiraban en las doctrinas dualistas maniqueas. Esta doctrinas ejercieron, a menudo, cierta fascinación en el ámbito cristiano, ya fuera por su complejo esoterismo o por

la fácil simplificación de la realidad en bien y mal, en luz y tinieblas.

Por el contrario, Marción era cristiano en sentido estricto. Hijo del obispo de Sinope (en el mar Negro), era un hombre rico y teólogo (ya hemos hablado de él en la respuesta anterior). Llegado a Roma entre los años 140 y 144, tuvo inicialmente algún éxito, pero en seguida fue excomulgado por herejía y fundó entonces una iglesia que le sobrevivió (murió alrededor del año 160) durante casi tres siglos. Partiendo de san Pablo y de su antítesis Ley-Evangelio, Marción, como Mani, sostenía la contraposición entre dos divinidades, el Demiurgo creador del mundo, una divinidad cruel, que se revela en el Antiguo Testamento, y el «Padre de la misericordia» revelado por Cristo.

Como Escritura inspirada por este Dios Padre, Marción identificó una parte del Nuevo Testamento purificado de todo elemento judío, en particular el sermón de la montaña, el evangelio de Lucas y diez cartas de san Pablo. La réplica de la Iglesia fue clara y rotunda. Policarpo, obispo de Esmirna, lo interpeló resueltamente así: «Reconozco en ti al primogénito de Satanás». El escritor cristiano africano Tertuliano escribió *Contra Marción*, un tratado con el que se puede reconstruir la obra de Marción titulada *Antítesis,* que ha llegado hasta nosotros solo en pequeños fragmentos. También san Agustín escribió criticando su pensamiento, mientras que la Iglesia se vio estimulada por esta herejía a definir el canon de los libros inspirados, incluyendo también el Antiguo Testamento.

«¿Qué es la verdad?»

A menudo, se oye repetir en nuestros días que no existe la verdad, sino solo sus interpretaciones. La filosofía clásica y la cristiana procedían con otro planteamiento, reconociendo el primado de la

verdad que es preexistente y se da y se constituye en sí misma, y, que, por tanto, representa el referente obligado de la interpretación. Esta, precisamente porque es por su naturaleza subjetiva, puede tener diferentes formas, que, no obstante, deben confrontarse con aquel «dato» que es la verdad. Esto es particularmente válido para la teología. Bien es verdad que, en la cultura contemporánea, el quid est veritas? *de Pilato se repite con el mismo escepticismo, por no decir con sarcasmo. ¿Es esta la realidad de nuestro tiempo «relativista»? ¿Debemos adaptarnos a ella?*

El argumento planteado por quien me interpela es decisivo para toda reflexión filosófica o religiosa, pero resulta tan amplio y complejo que, con la brevedad de una respuesta básica, solo podemos realizar un esbozo o un trayecto, en el que se pueden, ciertamente, impugnar muchas objeciones, interrogantes y oposiciones. En la gran tradición clásica y cristiana, lo verdadero se considera como un *primum* que nos precede y hacia el que tiende la búsqueda del hombre, más o menos como decía simbólicamente Robert Musil en la novela *El hombre sin atributos* (publicada incompleta entre 1930 y 1943): «La verdad no es un cristal que se puede meter en el bolsillo, sino un mar inconmensurable en el que nos sumergimos». Similarmente, el filósofo alemán Theodor W. Adorno, en *Minima moralia* (1951), reconoce que, como sucede con la felicidad, «la verdad no se la tiene, sino que se está en ella».

En la concepción filosófica griega, así como la *eunomía* –es decir, la referencia a la justicia «objetiva» en sí misma– es fuente de la norma ética, la *alétheia* antecede como meta de orientación la actividad del intelecto, haciendo de la filosofía, en su esencia más profunda, búsqueda y servicio de la verdad que la trasciende y constituye su objeto. La modernidad, por el contrario, ha distorsionado claramente esta visión, proponiendo un modelo alternativo a partir del positivismo jurídico del *Leviatán* (1651) del filósofo inglés Thomas Hobbes, con esta célebre sentencia: «*Auctoritas non veritas facit legem*». A

la verdad intrínseca se oponía, por tanto, la autoridad civil o religiosa, que podía dictar normas prescindiendo de aquella verdad, elaborándolas según las diversas situaciones o conveniencias.

Desde entonces se ha llegado incluso a la intolerancia con respecto a la verdad entendida en el sentido clásico arriba mencionado, con la convicción de que es una rémora en la investigación intelectual. «*Truth, whatever that is, definitely takes the hindmost*», amonestaba la filósofa Patricia Smith Churchland: la verdad, cualquiera que sea, no debe ocupar más el primer puesto de referencia, sino que debe ser relegada a la retaguardia, como defensa y lastre del pensamiento. Más aún, hay quien la considera como nociva para una investigación correcta y libre. Ya hemos citado a la filósofa Sandra Harding, que, dando un vuelco al famoso dicho del Cristo joánico de «la verdad os hará libres», declaraba: «La verdad, cualquiera que sea, no os hará libres», y el filósofo Michel Foucault había señalado como un grave peligro del intelecto precisamente el concepto de verdad, considerado excluyente, impositivo y, a la postre, esclavizador.

En este particular contexto se ubica, a contracorriente, el insistente «regreso a la verdad», ya inaugurado por la encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II, donde, por ejemplo, leíamos que «es necesaria una filosofía de impronta auténticamente metafísica, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último, fundante» (n. 83). Pero es sobre todo con Benedicto XVI con quien este itinerario se amplía constantemente, a partir de su ya célebre discurso en Ratisbona (2006), con su tesis central según la cual el papa puede afirmar que «el *ethos* de la cientificidad es la voluntad de obedecer a la verdad». Se supera, así, una concepción de la ciencia como mera «técnica», sometida a simple fenomenología y funcionalidad; se pasa de «la limitación autodecretada por la razón a lo que es verificable me-

diante la experimentación», y es aquí donde se abre la discusión con el horizonte más amplio de la verdad «metafísica». Es entre estas coordenadas generales en donde la teología y la ciencia, la filosofía y la ética –con sus propios métodos–, pueden confrontarse y dialogar.

II

LAS PREGUNTAS «LAICAS»

De la cultura no procede la solución,
pero, puesto que la cultura no es la erudición,
cultura es solamente aquella que, entrando a formar
parte del conocimiento, aumenta la conciencia.
(Cesare Brandi, *Dialoghi*)

Perdiendo su tradicional connotación, que era, paradójicamente, religiosa, porque designaba al creyente normal, del «pueblo» (del griego *laós*), con respecto al sacerdocio y a los ministros del culto, el término «laico» se ha convertido en nuestros días en el estandarte de la alternativa a la fe, a la institución eclesial, al pensamiento teológico. Nosotros lo asumimos con un sentido más genérico y «moderado», para designar a la persona «laica» que no pertenece al horizonte cristiano, pero a él se dirige con sus preguntas, incluso provocadoras. He aquí, por tanto, el significado del título de esta sección.

El perfil más profundo de este «laico» podría trazarse con las palabras de uno de los mayores escritores suecos del siglo XX, Stig Dagerman, que se suicidó con solo 31 años, en 1954. En su libro *Nuestra necesidad de consolación,* confesaba lo siguiente: «Me falta la fe y, por lo tanto, nunca podré ser un hombre feliz, porque un hombre feliz no puede tener el temor a que la propia vida sea solamente un vagar insensato hacia una muerte cierta. No he heredado el bien disimulado furor del escéptico, el gusto por el desierto amado por el racionalista o la ardiente inocencia del ateo». Por esto, el verbo fundamental del «laico» (pero no solamente de él, porque todos experi-

mentamos en ciertos momentos el «vagar insensato») debería ser «buscar», es decir, preguntar.

En las páginas que siguen, realizaremos tres recorridos de esta búsqueda. El primero es el recorrido de la cultura, que se interroga sobre su relación con los valores religiosos que, a menudo, han sido su sustancia y alimento. El segundo es el del que ve caminar conjuntamente, pero en vertientes distintas y distantes, la fe y la ciencia. El tercer y último camino es el que conduce a la plaza de la ciudad, donde se reúne la sociedad con sus preguntas existenciales. Cultura, ciencia y sociedad interpelan a la fe y esperan que el creyente «sepa siempre responder a quien le pida razón de la esperanza que anida en él, pero con dulzura y respeto» (1 Pe 3,15-16).

¿Abrahán, Moisés, Job y Jesús en la escuela?

¿Por qué se estudian en las escuelas los clásicos griegos, con sus mitos, y se da poco espacio, por el contrario, a la Biblia, que es fundamental para comprender el arte y la cultura occidentales? La pregunta en sí es simple, pero implica varias consideraciones, entre ellas la dirigida a evitar toda confusión con la «hora de religión». De hecho, no se trataría de dejar como opcional la enseñanza, sino de hacerla obligatoria a todos como un elemento insustituible de un conocimiento necesario.

Hace algún tiempo, Umberto Eco escribió en una revista semanal una frase, citada a menudo, que parece anticipar la pregunta que se nos hace: «¿Por qué deben saber los chicos en la escuela todo sobre los dioses de Homero y casi nada de Moisés? ¿Por qué la *Divina comedia* y no el *Cantar de los Cantares*?». Pero ya en el siglo XIX otro «laico» como Francesco de Sanctis, en su obra *La juventud,* se sorprendía de que «en nuestras escuelas, donde se hace leer tantas cosas frívolas, no se haya introducido una antología bíblica, altamente idónea para mantener vivo el sentimiento religioso, que es el mismo sentimiento moral en su sentido más elevado».

La cuestión no concierne a la hora de religión –que, no obstante, debería tener como punto de referencia capital la Biblia–, sino a la formación cultural, humana y ética, en general, que la escuela ofrece. De hecho, como había subrayado un crítico literario canadiense, Northrop Frye (1912-1991), la Sagrada Escritura es el «el gran código» (este es el título de su obra sobre este tema, publicada en 1982 y traducida al español en 1988), es decir, la clave fundamental para comprender la cultura occidental. Y por esto es necesario un estudio pro-

fundo del Antiguo y del Nuevo Testamento para llegar a comprender las propias raíces literarias, artísticas y civiles.

Por limitarnos a un sector como las artes figurativas: ¿es posible descifrar los temas y captar las alusiones y los mensajes de siglos de arte occidental sin recurrir a ese inmenso repertorio iconográfico que son las páginas bíblicas? Marc Chagall decía que la Biblia es «el alfabeto de colores en el que no solo yo, sino casi todos los pintores a lo largo de los siglos, han mojado su pincel». La Escritura, en efecto, como la había definido el poeta Thomas E. Eliot, es «un jardín de símbolos, de imágenes y de historias», lleno de personajes y, sobre todo, iluminado por la luz del misterio. En este jardín han entrado miles de poetas, escritores, escultores, filósofos e incluso, en nuestros días, directores de cine (piénsese en el *Evangelio según Mateo,* de Pier Paolo Pasolini, o en *Génesis,* de Ermanno Olmi).

Es verdad que no siempre han sido perfectas la interpretación y las clarificaciones de las palabras bíblicas. Es más, en algunos casos se ha tergiversado y, tal vez, se ha dado la vuelta al sentido auténtico de un texto de la Escritura. Por poner un ejemplo, bastaría con referirnos a Job, a quien el arte ha mostrado solamente como un modelo de paciencia en el sufrimiento, ignorando el cuerpo central del libro, que es una dramática meditación sobre el riesgo de la fe y sobre el misterio del verdadero rostro de Dios.

Sin embargo, es indiscutible que el arte, la literatura y la cultura, en general, a menudo han acercado, actualizado e incluso transfigurado las páginas bíblicas, haciéndolas revivir en la existencia de millones de personas con toda su fuerza y su aroma. Los ejemplos son innumerables, y cada uno de nosotros podría añadir su testimonio a todos los que podemos mencionar. Quisiera solo evocar la potencia de la música para describir vivaz e incisivamente, por ejemplo, la pasión de Cristo narrada en un evangelio como el de san Mateo (¿cómo

no mencionar a Bach?) o para representar intensa y puramente la oración de los salmos (¿cómo no pensar en el canto gregoriano?).

Pero hay otra observación que va más allá del problema que se nos ha planteado en esta cuestión. Un análisis de la Biblia desde la perspectiva estética no solo sirve para comprender la historia de la cultura (¿cómo puede explicarse la *Divina comedia* ignorando la Sagrada Escritura?), sino que permite también una mejor valoración de la misma Biblia. De hecho, esta se presenta, en la multiplicidad de los 73 libros que la componen, como una obra literaria que conoce todos los recursos, los géneros, los símbolos, las formas de literatura. No es un tratado esquemático o una fría colección de verdades, sino la historia de una revelación divina que se expresa en un tiempo, en un espacio, en un lenguaje.

Pues bien, cuanto más se conocen las palabras concretas en sus significados y matices, cuanto más se penetra en la belleza de un lenguaje, tanto más se llega a hacer resplandecer la Palabra divina. Se repite lo que sucede en la encarnación: en Cristo, la humanidad y la divinidad se entretejen en la única persona. Así, en la Biblia, palabras y Palabra, carne y Espíritu, lenguaje y Misterio, se funden, y, así, al encontrarme con las palabras descubro al Otro divino que ellas tratan de revelar.

La *via pulchritudinis,* como a menudo ha demostrado en sus escritos el teólogo Hans Urs von Balthasar, es decir, la vía de la belleza que resplandece en la Biblia y se refleja en la cultura, es un camino privilegiado para alcanzar a Dios. El mismo Jesucristo, en el evangelio de Juan, se describe literalmente como el pastor *kalós*, es decir, el «bello pastor», y en esta belleza se fundamentan la fascinación y la bondad. Mediante la belleza pura se puede llegar a la luz, la bondad y la verdad divinas.

El deseo es, por tanto, doble. Por una parte, que se redescubran en la Biblia nuestras raíces culturales. Un filósofo ateo

como Friedrich Nietzsche, en las notas preparatorias para su obra *Aurora* (1881), reconocía que «para nosotros, Abrahán es más que cualquier otra personalidad de la historia griega o alemana». Por otra parte, la profundización en la calidad estética de la Biblia no puede sino conducirnos al descubrimiento más intenso de la belleza de su mensaje y de su verdadero autor, Dios, también porque –como decía el escritor alemán Hermann Hesse en su obra *Klein y Wagner* (publicada en 1919)– «el arte significa mostrar a Dios en cada cosa».

La Biblia, el «gran código» de la cultura occidental

A menudo, se repite insistentemente la tesis de que la Biblia es el «gran código» de la cultura occidental. Lejos de mí la idea de considerar irrelevante la cultura hebraico-cristiana para nuestra civilización occidental, pero me parece que todo optimismo es excesivo. De hecho, es igualmente cierto que existe un firme rechazo de ese mismo «gran código» por parte de más de un filón de la cultura occidental y que se tiene incluso una agresividad contra el pensamiento o la ética judío-cristiana (piénsese en Nietzsche). Aún más, ¿no es tal vez verdad que, a menudo, el mismo patrimonio bíblico se ha sometido a usos impropios y deformantes, a partir de los mismos Padres de la Iglesia, que manipulaban los textos sagrados según su parecer, con verdaderas y propias degeneraciones del mensaje bíblico?

Nuestro interlocutor tiene razón. La fórmula «gran código» ha llegado al gran público –como ya he tenido ocasión de decir– gracias al crítico Northrop Frye, pero fue acuñada por el célebre artista visionario William Blake (1757-1827). Pues bien, en las diferentes declinaciones de la Biblia en el seno de la cultura occidental, a menudo nos encontramos con un «modelo degenerativo». Por otra parte, es frecuente que la interpreta-

ción de un texto parta de precomprensiones que se convierten en lentes interpretativas que deforman. Poniendo entre paréntesis el rechazo agresivo, polémico y desacralizador, fácilmente identificable –a veces incluso pintoresco (se comenta que, durante un período de su vida, Henry Miller se hizo grabar dos cruces en las suelas de sus zapatos para pisotear este importante signo cristiano)–, quisiera presentar algunos ejemplos de degeneraciones, incluso «santas», en la línea de los Padres de la Iglesia y de su lectura alegórica de la Biblia.

El texto bíblico, proyectado hacia otros significados (quizá, también místicos), se transforma en un pretexto para decir incluso lo contrario a su sentido auténtico. Es el caso, como ya hemos indicado, de la figura y la existencia de Job, que ya en el Nuevo Testamento (Sant 5,11), seguido de una tradición de siglos, aún en vigor, se desfigura y transfigura en una lección sobre la paciencia, y esto se hace solamente sobre la base del relato de los dos primeros capítulos escritos en prosa, ignorando la torrencial protesta de los otros cuarenta capítulos poéticamente escritos, su radical crítica de la teología optimista de su época e incluso los atisbos de blasfemia que a veces despuntan en la trama del drama.

Manteniéndonos en esta obra maestra bíblica, pensemos en la lectura desconcertante, aunque aguda, que hizo Carl Gustav Jung con su *Respuesta a Job* (1952), una descripción del desarrollo psicológico de *Yahvé,* tentado satánicamente contra el justo Job por su irrefrenable omnipotencia, que no tiene vínculos morales extrínsecos con su intrínseca voluntad. Es precisamente Job quien, con su protesta, suscita en Dios el sentido moral que nacerá en él mediante Cristo, Dios y hombre, capaz de conjugar en sí la omnipotencia y la moralidad. Cristo es, por tanto, la verdadera «respuesta a Job», porque es el único que puede, eficazmente, levantarse contra la omnipotencia amoral del Padre, recordándole que «no se deje caer en la tentación, sino que se libere del mal». Es evi-

dente que aquí estamos fuera de todo perímetro interpretativo histórico-crítico del libro de Job.

Algo parecido ocurre con el otro padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, y su tríptico de ensayos titulados *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (1934-1938). En él, Moisés, príncipe egipcio, es quien impone a los hebreos esclavos el dios de su faraón fracasado, el «monoteísta» Akenatón, un principio de identidad y de coágulo nacional para aquel revoltijo tribal, que, sin embargo, al hacerse consciente de sí, comete un «parricidio» rechazando a Moisés mediante la rebelión en el desierto y creando un nuevo dios, ético, abstracto e intangible. En esta línea podríamos situar una curiosa transposición cinematográfica de la opera incompleta (representada póstumamente en el año 1957) *Moisés y Aarón,* de Arnold Schönberg, dirigida por Jean-Marie Straub y Danièle Huillet (1974). En la película se confrontan dos concepciones de Dios: la de Aarón, «*in Bildern*», en imágenes, demagógica y alienante en la barbarie orgiástica, y la «*in Begriffen*», en conceptos, de Moisés, con un Dios abstracto, aparentemente liberador, pero presto a esclavizar con su moral. Así pues, la película se convierte en una invitación a desprenderse de toda divinidad y a asumir autónomamente el propio destino.

Pues bien, estas y otras interpretaciones degenerativas confirman, paradójicamente, la tesis del «gran código», corroborando siempre la fuerza del mensaje o de las imágenes bíblicas, su fecundidad intelectual, su capacidad de provocar y de adaptarse, su carácter imprescindible para la cultura occidental, tan cierto que será precisamente el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, un terrible adversario de la religión bíblica, quien confiese en los materiales preparatorios para *Aurora:* «Entre lo que sentimos con la lectura de los salmos y lo que probamos con la lectura de Píndaro y de Petrarca, existe la misma diferencia que entre encontrarse en la patria y en tierra extranjera».

¿Aculturación o inculturación?

Nos encontramos en un tiempo que los optimistas denominan «multicultural» o «intercultural». En realidad, el colonialismo, antes, o el fundamentalismo, actualmente, nos muestran que, tal vez, tenía razón el historiador romano Tito Livio cuando en su Historia de Roma *afirmaba que «la guerra existe y siempre existirá entre los bárbaros y todos los griegos» (31, 29). ¿No es precisamente lo que ha remachado en nuestros días el politólogo estadounidense Samuel Huntington en su famoso ensayo* El choque de civilizaciones y el nuevo orden mundial, de *1996? Desde esta perspectiva, ¿tiene sentido realizar la «inculturación» (o «aculturación», como quiera decirse) del cristianismo mediante la evangelización, corriendo el riesgo de imponer una nueva forma de colonialismo espiritual sobre culturas que están lejos y que son agresivas en el renacido deseo de una autonomía identitaria?*

Una premisa. El término «cultura» entró en el uso común a partir del *settecento* (siglo XVIII) alemán y tenía una connotación de algo selectivo y aristocrático, ensalzando el ámbito «intelectual» –considerado el más noble– de la búsqueda humana. En el período clásico se usaban términos más globales, como el griego *paideia,* que aludía a la formación integral de la persona, o el latino *humanitas,* que se refería a los valores fundamentales del sujeto, prácticamente a lo que más tarde se denominará «civilización». Se comprende, entonces, por qué en nuestros días se tiende a superar el concepto ilustrado de «cultura» –«el peor concepto jamás formulado», según en el sociólogo Niklas Luhmann– y a regresar a una visión más general y transversal que comprenda todas las capacidades humanas y sociales (por ejemplo, se afirma la existencia de una «cultura industrial»...). Por esto, se habla de una visión «antropológica» de la cultura que comprende todas las expresiones simbólicas que subyacen en la vida común.

Es, por consiguiente, comprensible la actitud de sospecha con que se acogió el nuevo término «aculturación», acuñado en los primeros decenios del siglo pasado. De acuerdo con una especie de manifiesto de la disciplina elaborado por tres antropólogos estadounidenses en 1935 en la revista *American Anthropologist,* la aculturación incluirá «todos aquellos fenómenos que acontecen cuando entre grupos de individuos con culturas diversas existen durante largo tiempo contactos primarios, provocando una transformación en los modelos culturales de un grupo o de ambos». El término tendió a una acepción negativa: la cultura hegemónica no se doblega a una interrelación, sino que trata de imponer su marca a la más débil, creando un choque degenerativo y una verdadera y propia forma de colonialismo. En la *Enciclopedia europea,* por ejemplo, el vocablo «aculturación» se entiende en el sentido negativo de absorción y disolución destructiva de la diversidad étnico-cultural de diversos pueblos en un único modelo globalizante.

Si se quiere ser menos abstracto, piénsese en la ideología eurocéntrica, que ha impuesto al «sistema mundo» no solo su «herencia epistemológica», es decir, su visión de la realidad y el método para elaborarla, sino también su modelo práctico y económico, revelándose, a menudo, en África y Asia como la interfaz del colonialismo. En este proceso, también el cristianismo fue arrastrado a convertirse en uno de los componentes de la aculturación. Se comprende, así, el fenómeno de la reacción constituido por movimientos «de renacimiento» o por formas de etnocentrismo, nacionalismo, indigenismo, un fenómeno tan intenso que ha llevado a que no pocos observadores cambien el término «globalización» por «glocalización».

Con esta reserva, se explica por qué la Iglesia actual ha preferido evitar el término «aculturación», sustituyéndolo por el de «inculturación», para describir la obra de la evangeliza-

ción. Juan Pablo II, en *Slavorum apostoli* (1985), definía la «inculturación» como la «encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, recíprocamente, la introducción de estas en la vida de la Iglesia». Se trata, por consiguiente, de un doble movimiento dialógico de intercambio mediante el que –como el mismo papa había dicho a los obispos de Kenia en 1980– «una cultura, transformada y regenerada por el Evangelio, produce a partir de su propia tradición expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristiano». El vocablo «inculturación» ha adquirido, así, sobre todo a nivel teológico, la connotación de un signo de compenetración entre cristianismo y culturas en una relación fecunda, gloriosamente corroborada por el encuentro entre la teología cristiana de los primeros siglos y la poderosa herencia clásica grecorromana.

Este planteamiento –como subrayaba el papa– pertenece a la misma lógica de la encarnación. No solo porque el mensaje evangélico debe ser sal, levadura, semilla, luz, por usar conocidas metáforas bíblicas, sino también porque la palabra de Dios no es un aerolito caído del cielo, un cofre de teoremas teológicos confeccionados previamente, una fría piedra preciosa que debe guardarse, sino una semilla que ha crecido en la *sarx,* es decir, en la carne de la historia y de la cultura humana. Piénsese solo en la confrontación dinámica que media entre la revelación veterotestamentaria y las diversas civilizaciones, de la nómada a la fenicio-cananea, de la mesopotámica a la egipcia, de la hitita a la persa y a la greco-helenística, mientras que el cristianismo se confrontó vigorosamente, y también se enfrentó, con el judaísmo palestinense y el de la diáspora, con la cultura grecorromana, con las formas gnósticas y cultuales paganas. Juan Pablo II, en 1979, afirmaba ante la Pontificia Comisión Bíblica que, antes de hacerse carne, «la Palabra divina se había hecho lenguaje humano, asumiendo los modos de expresión de las diversas culturas que, desde Abrahán hasta el vidente del Apocalipsis, han

ofrecido al misterio adorable del amor salvífico de Dios la posibilidad de hacerse accesible y comprensible a las diversas generaciones, pese a la múltiple diversidad de sus situaciones históricas».

La opción por la inculturación no es, por consiguiente, una táctica misionera o, como mucho, una estrategia pastoral de largo alcance, sino que es estructural a la misma fe cristiana. La revelación bíblica es, efectivamente, fruto de la conjunción entre *Lógos* y *sarx,* entre Palabra y carne, entre lo divino y lo humano, entre lo trascendente y lo histórico, en analogía a cuanto acontece en el Cristo, Hijo de Dios e hijo de la humanidad. Desde esta perspectiva resultan menos paradójicas ciertas expresiones de los Padres, como aquella de la *Primera apología* de san Justino, que en el siglo II afirmaba: «Del Logos divino participó todo el género humano, y aquellos que vivieron según el Logos son cristianos, aunque fueran juzgados ateos, como, entre los griegos, Sócrates y Heráclito, y otros como ellos» (46,2-3). Es lógico que esta imprescindible inculturación deba, sin embargo, custodiar la autenticidad del mensaje, sin deformarlo o desteñirlo con el riesgo de extinguirlo. Desde esta perspectiva, se comprende al mismo tiempo la necesidad –arriesgada y delicada– del proceso de evangelización intercultural.

¿Prohibición del teatro?

La Iglesia siempre ha reservado un juicio negativo hacia los actores. Sin embargo, ¿orar no es en el fondo actuar? El actor, en efecto, debe creer en aquello que hace, así como el que ora debe creer en lo que hace. ¿Se puede sostener que también Jesús, e incluso el Dios bíblico, hayan, de vez en cuando, actuado? Dios, en el Génesis, le pregunta a Adán después de que este haya pecado: «¿Dónde estás?». ¿Por qué finge no saber dónde estaba el hombre?

¿Es, tal vez, la sabiduría adquirida mediante el fruto prohibido la que induce al hombre a «actuar»?

Antes que nada, una premisa: la Iglesia no siempre ha condenado el teatro, hasta el punto de que incluso asignó un patrón a los actores, aunque fuera legendario. En efecto, san Genesio, celebrado el 25 de agosto fue en realidad un mártir cristiano de Arlés, decapitado en la ribera del Ródano porque se había opuesto a firmar, en su función de canciller imperial, un decreto anticristiano de Maximiano. A este personaje histórico, martirizado en torno al año 303, se superpuso la figura legendaria de un tal Genesio, un actor cómico romano, que se habría convertido precisamente durante una representación satírica pública del bautismo (el episodio se atribuyó también a otros mártires cristianos).

Pero entremos en el núcleo de la pregunta. Debemos, antes que nada, recordar que en la misma Biblia no faltan indicios de una dramaturgia, al menos a nivel literario. Así, por ejemplo, el Cantar de los Cantares pone en escena a un él y a una ella que dialogan y actúan, mientras que, de vez en cuando, saca la cabeza un coro que interviene en lo que está aconteciendo. Similarmente, sucede lo mismo en el libro de Job, donde tenemos una especie de prólogo con el telón echado, al que sigue un diálogo entre el protagonista y tres amigos (en tres actos); posteriormente, irrumpe repentinamente un cuarto amigo que prepara el acto final, en el que Dios mismo interviene y pone punto y final al drama. Precisamente por esto, hay quien, como Horace M. Kallen, ha comparado esta obra bíblica con una tragedia de Eurípides y quien ha hablado de una representación trágico-heroica (John F. Genung).

El tema se hace, sin embargo, más complejo cuando afrontamos el valor directo de la cuestión. La crítica de los Padres de la Iglesia al teatro se fundamentaba en el hecho de que entonces era prerrogativa y expresión de la cultura pagana; se trataba, por

tanto, de una intervención pastoral-apologética. Distinta es la reflexión sobre la estructura «dramática» considerada en sí misma. «Todo drama inventado refleja un drama que no se inventa», escribía en su *Diario* el escritor católico francés François Mauriac, mientras que el poeta alemán Novalis, en *Fragmentos,* definía el teatro como «reflexión activa del hombre sobre sí mismo». Por eso, no es mera ficción, sino tipificación de la realidad, y, en cuanto tal, se hace mensaje, interpretación, «actuación».

Pero se da también un aspecto ulterior y más radical: el mismo rito religioso revela un aspecto «dramático» y el término «drama» posee aquí todo su valor de «acción» potente y performativa. La palabra y el gesto representan y realizan la verdad que quieren comunicar. Emblemático del cristianismo es el «sacramento», en el que se realiza una representación ritual eficaz de la salvación. Por ejemplo, en la narración de la cena de Cristo, el pan y el vino del altar, las palabras del sacerdote transforman la «recitación» en acontecimiento, la memoria narrativa en presencia, la conmemoración en eucaristía. En esta línea se movía ya el *zikkarôn,* es decir, el memorial de la Pascua judía. Mediante la secuencia ritual «dramática» del cordero inmolado no solo se conmemoraba el suceso pasado del éxodo de Israel de Egipto y la correspondiente liberación, sino que se le hacía vivir de nuevo, presente, operativo, salvífico y liberador. A la luz de estas consideraciones, el drama, en el sentido más noble del término, no solo es signo y prefiguración, sino que pertenece al rito, a la liturgia, a lo sagrado.

Diálogo entre la fe y la ciencia

La fe y la ciencia se han considerado durante mucho tiempo como realidades contrapuestas. Por un lado, estaban los «traspiés» eclesiásticos (Galileo es solo un ejemplo, pero se ha convertido en un símbolo permanente) con respecto a la ciencia. Por otro, la cien-

cia consideraba a la teología un resto polvoriento de un pasado acrítico. Es cierto que las dos realidades tienen métodos y recorridos diferentes, pero –y esta es la pregunta– ¿es posible que puedan encontrarse y, a veces, dialogar para común provecho, sin caer en confusiones entre los campos diversos o en prevaricaciones o interferencias con resultados deplorables?

En 1878, Nietzsche escribía en *Humano, demasiado humano:* «Entre religión y ciencia no existen parentelas ni amistad, pero tampoco enemistad: viven en esferas distintas». Este aserto, como justamente observa quien hace la pregunta, si es respetado, permite evitar «confusiones, prevaricaciones e interferencias». En tiempos más recientes, lo ha reformulado el científico estadounidense Stephen J. Gould con la famosa fórmula de los *Non-Overlapping-Magisteria* (Noma), es decir, el no solapamiento de los recorridos del conocimiento filosófico-teológico y del conocimiento empírico-científico, porque estos, encarnando dos niveles metodológicos distintas, epistemológicos y lingüísticos, no pueden intersecarse, son inconmensurables entre sí, resultan recíprocamente intraducibles y, precisamente por esto, se revelan como no conflictivos.

Esta distinción o autonomía debe custodiarse y defenderse, porque la ciencia se dedica a los datos, a los hechos, al «cómo», mientras que la metafísica y la religión se consagran a los valores, a los significados últimos, al «porqué». Dicho esto, se puede proponer un paso ulterior, sin por ello ceder a la tentación de los fáciles concordismos «sincretistas». En efecto, la ciencia y la teología, a menudo, han intercambiado ya componentes lingüísticos y esquemas interpretativos: simplificando, piénsese en el recurso a otros lenguajes y modelos simbólicos por parte de la ciencia. Las dos disciplinas, además, tienen en común el objeto de su investigación (el hombre, el cosmos, el ser). Por ello, tiene razón el estudioso polaco Michal Heller, que obtuvo el Premio Templeton en 2008, cuando, en su ensayo *Nueva física y nueva teología,* observa

que «existen algunos tipos de asertos que se dejan transferir del campo de las ciencias experimentales al campo filosófico, y viceversa, sin confundir los niveles».

Es más, los resultados pueden ser fecundos: piénsese, por ejemplo, en la contribución que la filosofía ha hecho a la ciencia con respecto a las categorías «tiempo» y «espacio», en particular en el ámbito de la teoría de la relatividad. Además, prosigue Heller, «la distinción de los niveles no debería legitimar la exclusión apriorística de la posibilidad de cualquier síntesis». Desde esta perspectiva, está adquiriendo fuerza, junto a la siempre válida (a nivel de método) «teoría de los dos niveles», a la que se aludía más arriba, una nueva teoría suplementaria y significativa, la «teoría del diálogo». Ha sido esbozada sobre todo por Josef Tischner, que se ha servido de la unidad de la persona en el vínculo último de su autoconciencia, por la cual la multiplicidad de los canales de conocimiento tiende a una síntesis final dotada de coherencia. El conocimiento humano, en efecto, no es monódico, no solo es racional, experimental o lógico-formal, sino también simbólico, intuitivo, afectivo, estético.

En conclusión. Por un lado, debe reconocerse la complejidad de lo real: el «fenómeno», al que se dedica la ciencia, es decir, la «escena» (como se suele decir), no es independiente del «fundamento» profundo que la contiene, y, por tanto, física y metafísica son distintas, pero no independientes e incomunicables. Por otro lado, el conocimiento humano es igualmente complejo y, así, para decirlo con Pascal, es necesario evitar «dos excesos: excluir la razón y no admitir más que la razón» (*Pensamientos* n. 3, según la edición de Chevalier).

Fe y evolución

En la historia del pensamiento occidental se confrontan dos opuestos extremos entre el Dios trabajador, que, una vez creado

el mundo, sigue interviniendo para añadirle modificaciones (posición que se opone al fixismo creacionista), y el Dios ocioso, aquel que, para decirlo con Leibniz, ha creado el mejor mundo posible, que no necesita ninguna otra intervención tras la creación. Teniendo en cuenta el capítulo 1 del Génesis, ¿qué postura se debe asumir, sobre todo en lo que respecta a la evolución del ser humano, teniendo en cuenta también una afirmación que aparece en un informe preparatorio para el Concilio Vaticano I, según la cual «es ignominiosa la doctrina que afirma que los inicios del género humano se encuentran en un vil simio»?

Antes que nada, un par de premisas. La primera: si se argumenta a partir de textos polémicos, sean apologéticos o racionalistas, no se puede avanzar. Piénsese, por ejemplo, que precisamente en los mismos años del Vaticano I (que, no obstante, no llegó a tomar en consideración la cuestión), un teórico de la evolución como Erns Heinrich Haeckel llamaba a Dios, sin problema alguno, «el Vertebrado aeriforme». Segunda premisa: más allá del tono irónico, nuestro interlocutor suscita en realidad cuestiones que no son nada simples y que no pueden comprimirse en una respuesta sintética y básica. Aparecen, en efecto, aspectos exegéticos: los textos del Génesis, por ejemplo, no son páginas «históricas» ni mucho menos propuestas científicas, sino que, usando los modelos culturales contingentes de su tiempo, quieren presentarse como etiologías sapienciales metahistóricas. En términos más simples, son análisis de antropología filosófico-teológica, por lo cual toda lectura fundamentalista aplicada a las ciencias es salirse del camino. Además, también hay otros aspectos complejos, interpretativos, metodológicos y sistemáticos, que deben afrontarse.

Quisiera, por tanto, restringir lo que voy a decir al segundo interrogante, el relativo al problema de la compatibilidad entre evolución y creación, deteniéndome solamente en la perspectiva antropológica. Ya la encíclica *Humani generis,* de Pío XII, habitualmente considerada como un «alto» a toda

confrontación, afirmaba en realidad la legitimidad de la «discusión por parte de los estudiosos de ambos campos» (ciencia y teología), sobre la teoría de la evolución, «en cuanto que ella investiga el origen del cuerpo humano, que procedería de la materia orgánica preexistente; por lo que respecta a las almas, en cambio, la fe católica nos obliga a creer que han sido creadas inmediatamente por Dios». Aún más claramente, Juan Pablo II, en su discurso de 1996 a la Pontificia Academia de las Ciencias, decía: «Las ciencias de la observación describen y evalúan con una precisión cada vez mayor las múltiples manifestaciones de la vida y las inscriben en la línea del tiempo. El momento del paso al ámbito espiritual no es objeto de una observación de este tipo, que, no obstante, puede revelar, a nivel espiritual, una serie de signos muy apreciados de la especificidad del ser humano. La experiencia del saber metafísico, de la conciencia de sí y de la propia reflexividad, de la conciencia moral, de la libertad, y también la experiencia estética y religiosa son competencia del análisis y la reflexión filosóficas, mientras que la teología capta el sentido último según el diseño del Creador».

Esta larga cita nos permite –siempre permaneciendo en el ámbito metodológico– comprender (al menos, como principio) que no existe *per se* una oposición entre la evolución y la dependencia de un Dios creador, una antítesis entre las estructuras biológicas dinámicas del ser humano y su trascendencia espiritual, y que, por tanto, no debería existir una oposición en este campo entre ciencia y fe, a saber, entre evolución y creación. Es verdad que esta armonía resulta delicada, porque depende de una severa y rigurosa distinción de los respectivos campos de investigación, de una reconocida diferencia de métodos y perspectivas en el análisis del científico y del teólogo, ambos invitados, por usar la sugerente expresión del filósofo alemán del siglo XIX Friedrich

W. J. Schelling, a «custodiar castamente la propia frontera», sin tentaciones de prevaricar.

Por consiguiente, deben evitarse las violaciones opuestas de fronteras. Por un lado, encontramos las lecturas «científicas» de los textos sagrados, basadas en interpretaciones literalistas y concordistas, deseosas de demostrar «científicamente» el acontecimiento directo de la creación para desmentir los argumentos evolucionistas. Por otro, hallamos la posición «cientificista», que, adoptando un uso ideológico de la evolución, rechaza y se mofa de cualquier interpretación metafísica, espiritual y teológica de la realidad humana como algo sin fundamento, primitivo, inútil e irracional. El científico debe permanecer en su ámbito y, como máximo, puede confesar aquello que reconocía un famoso astrofísico de Cambridge del siglo pasado, Arthur Eddington: «La armonía de las leyes naturales tiene su origen en los números. El objeto de nuestra tarea es descubrirla; nosotros podemos captar la melodía, pero no al autor de la música».

Proceder siguiendo la propia vertiente, sin tentaciones de prevaricación, no es algo pacífico: el científico, que indaga en las leyes naturales y en su coherencia intrínseca e inmanente, y el teólogo, que indaga en el autor de la realidad y en su significado trascendente, son dos actores independientes, pero sus vías, sin embargo, a menudo se cruzan, suscitando tensiones o violaciones de fronteras. El punto dialógico de la síntesis –aunque siempre delicado– podría ser formulado, posiblemente, del modo indicado por un científico de la Universidad de Bolonia que también es eclesiástico, Fiorenzo Facchini: «Se puede considerar que la chispa de la conciencia de sí (o, si se quiere, en el lenguaje tradicional, del "alma") se encendió por una intervención superior en un homínido cuyo organismo pudo representar un soporte biológicamente idóneo», a través, precisamente, del proceso evolutivo.

Evolución y pecado original

La evolución de todos los organismos vivientes es un hecho. La teoría de Darwin es, en la actualidad, universalmente aceptada en el ámbito científico, y, por consiguiente, es mucho más que una hipótesis. Desde el momento de la separación de los monos antropomorfos, nos encontramos, consecutivamente, con diversas especies de homínidos. La pregunta, tal vez, ingenua, es la siguiente: considerando que el philum *evolutivo es un* continuum *y toda clasificación de géneros es puramente convencional, ¿cuál de estos progenitores nuestros debe ser considerado el destinatario de la redención enseñada por la doctrina cristiana?*

El interrogante es muy significativo para representar las interconexiones que pueden establecerse cuando se afrontan cuestiones que implican a la ciencia y la fe. Podría responder de un modo muy simplificado, citando la última frase de un curioso y sugerente álbum en el que el gran paleoantropólogo Yves Coppens explicaba los *orígenes del hombre* a los chicos: «Independientemente del color de la piel, de la estatura y de la forma de los ojos, todos los hombres que pueblan nuestra Tierra pertenecen a la única especie *Homo sapiens,* salida del único género *Homo,* que nació en África hace tres millones de años».

Este es, también en sentido general, el sujeto de la redención realizada por Cristo, según la teología. Si quisiéramos, no obstante, profundizar en la cuestión, tendríamos que desarrollar dos trayectorias. La primera se ubica en la vertiente estrictamente científica y responde a esta frase lapidaria: «¿Cuándo tenemos al hombre?». La hominización es difícil de demarcar, precisamente por la continuidad en la evolución. Hace medio siglo, se hablaba de una especie de frontera cerebral, una teoría según la cual el umbral de la entrada en la identidad humana habría sido verificable sobre el fundamento de la evolución de la capacidad craneal. Desde entonces, se han adop-

tado otros criterios para llevar a cabo una cierta identificación del nivel «humano»: pienso en el francés Jean Piveteau, que se fundamentó en la categoría de «cultura». Así, se llegó hasta el *Homo habilis/rudolfensis;* otros, por el contrario, se han remontado hasta el *Homo erectus* africano, haciendo regresar de nuevo al *Homo habilis* a una de las formas de los australopitecinos.

Actualmente, está extendida la idea de que la identidad específica del hombre debe vincularse con componentes culturales, como el lenguaje, que es señal de una actividad cognitiva y que procede con tipologías simbólicas. Posiblemente, estas últimas son la marca más clara de la hominización: en efecto, estas revelan cierta superación de la esfera de las acciones primarias necesarias, vinculadas a la mera subsistencia, e introducen, precisamente, una dimensión «estética» independiente y libre (aunque no se puede hablar aún de arte o de religiosidad en sentido estricto). No obstante, en este punto entraría en escena la contribución de otras disciplinas, como la antropología cultural, el mismo análisis sociológico e incluso la psicología (véase lo dicho sobre la autoconciencia). La hominización se manifiesta, por consiguiente, en un nivel, aunque mínimo, de subjetividad «metafísica», que se abre progresivamente a la conciencia de sí, de lo otro y del mundo, y a las relaciones correspondientes.

En este momento, creo que podemos pasar a la vertiente teológica y poner sobre la mesa un tema arduo, a menudo sometido a los estereotipos. Me refiero al «pecado original» y a la redención. Sobre el primer tema, que tiene a sus espaldas siglos de elaboración teórica, solamente quiero comentar que el pecado interactúa íntimamente con la finitud de la criatura y de su libertad; por eso, es un componente constitutivo de la antropología teológica cristiana. El capítulo 3 del Génesis, que es el referente textual capital, pone en escena a *ha-'adam,* que en hebreo, como es evidente por el artículo, no es un

nombre propio (Adán), sino común, es decir, el ser humano. Se trata, por tanto, de la radical fragilidad moral de toda la humanidad a partir de su primera manifestación, y que posteriormente se expresa en la historia personal de pecado de cada uno. La redención tiene, por consiguiente, la función de ofrecer a la libertad humana el sostén de la gracia divina que la impulsa al bien, sin por ello eliminar las diversas posibilidades de opción.

Sin embargo, el concepto cristiano de redención, como es subrayado por san Pablo, es *pollô mallon,* «mucho más» (Rom 5,17), con respecto a esta capacidad para excluir la opción pecadora. Es una transformación de la criatura humana que es elevada a una dignidad más alta, la de ser hijo adoptivo del mismo Dios, y situada en la condición de llegar a la comunión con el ser divino y, por tanto, trascender la misma finitud creatural, entrando en lo eterno y en lo infinito (este es el sentido de la «resurrección» escatológica del creyente). Nos paramos aquí, conscientes de haber abierto solamente un claro en los horizontes más complejos y extensos de la ciencia y de la teología.

El «Rubicón» de la humanidad

Muchos han afrontado la difícil cuestión de la línea de demarcación entre el primate y el ser humano recurriendo a «marcadores» de tipo cultural y han concluido que la humanización se manifiesta en un nivel, aunque mínimo, de autoconciencia y de relación con el otro igual y con el mundo. No obstante, se necesitaría remitir a otro tipo de «marcador» consecuente, el ético; en particular a la intuición de un pensador como Pascal, que distinguía un triple nivel: el orden de la carne, el orden del espíritu y el orden de la caridad (así en Pensamientos *n. 829, según la edición de Chevalier). Ahora bien, el orden de la caridad, con su gratui-*

dad, va más allá no solo del mecanismo de la carne, es decir, de la corporeidad, ya superado por el orden del espíritu, sino que, como escribía el filósofo, trasciende «todos los espíritus conjuntamente y todas sus producciones», abriendo al hombre a lo infinito y a lo eterno, es decir, a Dios.

Con esta consideración, nuestro interlocutor nos sitúa en continuidad con la respuesta a la pregunta anterior. Sí, es verdad: existe otro perfil de hominización junto al «cultural». Este último podría formalizarse no solo en la actividad simbólico-estética-sacral, sino también en la capacidad que el hombre revela al justificar críticamente los primeros principios de su conocimiento: el organismo biológico, como sistema material, funciona obligatoriamente según las normas del sistema formal que lo rige, y no sabe dar razón de la «no contradicción» de los propios principios, algo que el hombre, por el contrario, logra hacer mediante el método ya perfilado por Aristóteles de la «retorsión», es decir, con la demostración de la falsedad de las tesis contrarias, confirmando la eficacia operativa y la coherencia de sus primeros principios.

Pero dejemos esta compleja reflexión, para entrar en otro horizonte teológico, el de la ética, tan bien ilustrado por Pascal y citado por quien hace la pregunta. El mismo filósofo, en una célebre ocurrencia, recordaba que el «el hombre supera infinitamente al hombre», y este trascenderse lo descubre precisamente en la gratuidad creativa del amor, que va más allá de toda rígida conexión biológica e incluso contra la misma lógica del espíritu que reflexiona y argumenta. Piénsese en la grandiosa libertad ética acentuada por el cristianismo con la exhortación a perdonar las ofensas, a proteger a los últimos, a ayudar al enemigo o al extranjero, a «dar la propia vida por la persona amada» (Jn 15,13). Esta actitud, que florece precisamente por la alta moralidad del amor y por una elección libre, desmiente claramente aquella aplicación rígida y un tanto caricaturesca de la teoría de la evolución conocida

como «darwinismo social». El ejemplo más emblemático de esta concepción se encuentra en las teorías de Herbert Spencer o de William G. Sumner, que justifican las desigualdades sociales y las injusticias como resultados necesarios de la selección natural y establecen un paralelismo mecánico entre evolución biológica y evolución social.

La gloriosa y dramática grandeza ética del hombre, tejido de miseria y esplendor, capaz de «brutalidad» y de heroísmo, es la señal más explícita de la «humanidad», el «Rubicón» que le separa del primate, mucho más que el denominado «Rubicón» cerebral basado en la evolución cuantitativa de la caja craneal y de su contenido, como ya se ha indicado en la respuesta anterior. No es posible atribuir esta complejidad y originalidad desconcertantes sobre el bien y el mal, típicas de la criatura humana, este «orden de la caridad», afirmada o negada, a una mera consecuencia biológica, dejando siempre claro que esto no excluye los datos científicos de la paleontología, de la biología sistemática y molecular, que confirman la evolución progresiva de las varias formas estructurales del ser vivo («el orden del cuerpo», por usar el vocabulario pascaliano).

El jesuita prohibido

Recuerdo un libro titulado El jesuita prohibido, *escrito por el ensayista y crítico Giancarlo Vigorelli en 1963 y dedicado a la extraordinaria figura de Pierre Teilhard de Chardin, sacerdote, científico, filósofo, teólogo y artífice de un importante intento de unir la ciencia y la fe precisamente sobre el terreno del evolucionismo. Condenado por el Santo Oficio, como era habitual en esta extraña institución eclesiástica, fue posteriormente rehabilitado, poco a poco, e incluso es citado por Benedicto XVI. Sería importante que nos dijera su opinión teniendo en cuenta que actualmente la cultura y la fe están confrontándose en el horizonte de*

la evolución, y la propuesta del «jesuita prohibido» podría ser una importante base para el diálogo.

Entre los regalos que recibí cuando fui ordenado sacerdote en el ya lejano 1966, se encontraban, precisamente, todas las obras en francés (publicadas hasta entonces) del célebre jesuita, que había muerto hacía once años en Nueva York, en 1955. Recuerdo haberlas leído no solo con gusto, sino también fascinado por un estilo encantador (cito, solo como ejemplos, *El fenómeno humano, El medio divino, El himno del universo*). Conozco, por tanto, por experiencia directa su pensamiento, que tuvo admiradores de categoría, como los dos grandes teólogos y cardenales Daniélou y De Lubac, pero también severos críticos, como los igualmente grandes Gilson, Maritain y Von Balthasar. El 30 de junio de 1962, el entonces Santo Oficio publicó un *monitum* «contra los errores y ambigüedades contenidos en los escritos de Teilhard de Chardin».

La fluidez de su proyecto ideal, que entrelazaba filosofía, teología, biología y cosmología (como bien sabemos, el jesuita era, sobre todo, un paleoantropólogo que había realizado investigaciones en China, en Etiopía y en la India), hace difícil la elaboración de una síntesis, también a causa del lenguaje, a menudo, simbólico adoptado por él. El núcleo de su pensamiento se encuentra, de una u otra manera, en el intento de conjugar plenamente la fe y la ciencia, actuando –a menudo, sin respetar las reglas metodológicas específicas– sobre tres planos diferentes, que sintetizamos según la forma sugerida por uno de sus mejores intérpretes, el teólogo Rosino Gibellini. A un *Omega* meta del proceso de evolución y maduración cosmológica se adhiere un *Omega* divino, personal y trascendente, motor del proceso de evolución, alcanzable por la filosofía, mientras que un *Omega* que enlaza los dos anteriores, armonizándolos, es el cristológico, humano y divino, alcanzable por la fe y abierto a la investigación teológica.

Si queremos adoptar el sugerente y original lenguaje de Teilhard de Chardin, el Cristo *évoluteur,* como él lo definía, es el vértice de toda la evolución cósmica. Él conduce a su plenitud en sí mismo el desarrollo dinámico de la *hylesfera,* es decir, de la materia, de la biosfera, o sea, de la vida, como también del mismo espíritu, la *nooesfera,* para que en Cristo «Dios sea todo en todos», por repetir la célebre fórmula paulina (1 Cor 15,28). El estudioso, de hecho, recurría, con mucho gusto, a los pasajes y los términos del apóstol, como el de *pléroma,* la «plenitud» en Cristo de la transformación creadora, escandida por la evolución del universo. Por usar una fórmula sintética, la cosmogénesis y la antropogénesis encuentran su cumplimiento-plenitud en la cristogénesis. Todo el cosmos y toda la humanidad tienden y son atraídos hacia el acontecimiento Cristo, que es el *Omega* personal y trascendente, material y espiritual, humano y divino.

El planteamiento es, ciertamente, muy sugerente y establece puntos de contacto entre la ciencia, la filosofía y la teología de modo original. El mismo Joseph Ratzinger, en su *Introducción al espíritu de la liturgia* (2001), tras haber resumido el pensamiento de Teilhard «sobre el fondo de la moderna concepción evolucionista», subraya un aspecto particular, a saber, su reinterpretación del culto cristiano: «La hostia transustanciada es para él la anticipación de la transformación de la materia y de su divinización en la "plenitud" cristológica. La eucaristía indica, por así decirlo, la dirección del movimiento cósmico; ella anticipa su fin y, al mismo tiempo, impulsa hacia él».

Dicho esto, afloran, no obstante, reservas muy pronunciadas, *in primis* en el campo metodológico, a causa del deslizamiento entre planos diversos, con la consiguiente y peligrosa «confusión» de roles, por el uso impropio de la ciencia para defender tesis teológicas, y viceversa. Es la misma crítica especular y antitética que debe hacerse cuando la ciencia se arroga el derecho de demostrar o –más a menudo– rechazar o mo-

farse de los asertos filosóficos y teológicos usando argumentos científicos. Por esta razón, Teilhard de Chardin encontró la oposición tanto de teólogos como de científicos, fallando así su sueño de poder conciliarlos, tal vez excediéndose un tanto en su afán concordístico. Además, también se encuentran reservas en el ámbito filosófico-teológico, bien por cuanto concierne a su teoría de la evolución o por la doctrina de la creación, del pecado y del mal, o bien por ciertas implicaciones inmanentistas o panteístas. Pero no es posible desarrollar en este lugar un estudio específico de todo esto.

El «caso Galileo», una vez más

No obstante los atenuantes de la época, el proceso de Galileo fue un trágico error, es decir, un error jurídico (hasta el punto de que Juan Pablo II propuso una revisión del proceso); un error científico (la teoría copernicana se reveló correcta); un error religioso (se hizo decir a las Sagradas Escrituras lo que jamás hubieran soñado decir) y un error humano y moral (un inocente fue injustamente condenado, puesto en la picota, acusado de herejía y reducido al silencio). Que, posteriormente, Galileo se dedicara a los horóscopos, engendrase hijas ilegítimas (acogidas en los conventos católicos), fuese un poco mago y un poco brujo (como Giordano Bruno) no debe interesar tanto a los verdaderos católicos. Lo que nos escandaliza a los católicos y a los laicos de buena fe es, por el contrario, la obstinación en querer defender a toda costa el error y no querer reconocer con humildad haberse equivocado.

Más que dar una respuesta, compartimos lo que se dice en este escrito y queremos profundizar en lo que dice. El punto de partida se encuentra en un documento del Concilio Vaticano II votado el 7 de diciembre de 1965 y dedicado a la relación de la Iglesia con el mundo contemporáneo, la denominada constitución *Gaudium et spes:* en el n. 36 lamentaba que

los cristianos, a menudo, en la historia «no habían respetado suficientemente la legítima autonomía de la ciencia», y en la nota correspondiente se hacía una referencia al *caso Galileo.* Inspirándose precisamente en esta consideración, Juan Pablo II, en los mismos comienzos de su pontificado (1979), creó una comisión de historiadores y teólogos para afrontar de forma libre y rigurosa la cuestión.

Pues bien, en su última y decisiva etapa, esta comisión, apoyada por el dicasterio vaticano conocido como el Pontificio Consejo para la Cultura, fue presidida y dirigida por el cardenal Paul Poupard. La larga trayectoria de investigaciones archivísticas, históricas y teóricas realizadas por la comisión ha sido reconstruida en un esmerado volumen, basado todo él en los documentos y en las memorias de aquella investigación, que se terminó en 1992: *Galileo y el Vaticano,* de Mariano Artigas y Melchor Sánchez de Toca, que apareció en 2009. A los resultados de este grupo de investigación, que trabajó en períodos alternos, no les faltaron las críticas. Sin embargo, fue un paso notable hacia un reconocimiento de la realidad en relación con un suceso traumático y negativo.

De un modo u otro, se ha llevado a cabo, precisamente como quería Juan Pablo, una catarsis de la memoria cultural de la Iglesia, reconociendo los errores metodológicos, teológicos y científicos cometidos en aquel momento histórico. Así se evitan los dos extremos, que, sin embargo, vuelven a aparecer continuamente, también en nuestros días. Por un lado, hallamos la justificación apologética, que recurre al contexto histórico y a la sustancial legitimidad jurídica. Por otro, hallamos la mitología ideológica, que tiene un sugerente emblema en la *Vida de Galileo,* el drama que Bertolt Brecht publicó en 1939, que fue famoso incluso por algunas de sus frases elocuentes, que se han convertido en proverbios: «Desgraciado el país que necesita héroes», o «los cielos están vacíos», o «¡estos hombres ponen en duda todo, todo...!».

En esta obra de teatro aparecía un Galileo preso en una cárcel tenebrosa, privado e imposibilitado para continuar con sus estudios. En realidad –y esto está documentado sin equívoco alguno–, la sentencia contra él, criticada entonces por algunos jueces, no fue firmada por el papa de la época, y, si hubo prisión, fue una especie de «arresto domiciliario» en la casa de Arcetri, donde pudo seguir con su investigación hasta su muerte, acaecida el 8 de enero de 1642, «con firmeza filosófica y cristiana, a los 77 años de edad, 10 meses y 20 días», como anotó su asistente Vincenzo Viviani. Obviamente, esto no elimina el error práctico y teórico cometido por las instituciones eclesiásticas.

De hecho, la intuición de Galileo, a nivel metodológico, era fundamental y está en la base de toda auténtica hermenéutica: como atestiguan sus cartas dirigidas al abad Benedetto Castelli y a Cristina de Lorena, definía los cánones correctos de la interpretación bíblica para la investigación de la «verdad» de las Sagradas Escrituras: una verdad no de tipo científico, sino «necesaria para la salud», a saber, para la salvación de la humanidad. Y, al contrario, en la vertiente científica trazaba la especificidad y la autonomía del enfoque de las diversas ciencias. La lección de Galileo enseña el rigor metodológico y la calma intelectual contra toda prevaricación de campo, según la capacidad de cada uno, teólogo o científico, para custodiar con rigor el propio ámbito de investigación y análisis.

«¡Dios ha muerto!»

Nos encontramos en una sociedad cada vez más secularizada. Jean Paul Richter, en la novela de título «infinito» Flores, fruta y espinas o bien matrimonio, muerte y bodas del abogado de los pobres Firmian Stanislao Siebenkäs, *que, según mi opinión,*

precedió mucho tiempo antes (estamos en 1796-1797) al filósofo Nietzsche, proponiendo el tema de la muerte de Dios (véase en esa novela el «Discurso de Cristo muerto desde lo alto del universo, en el que se afirma que Dios no existe»). Un tema que estallará precisamente en el célebre aforismo 125 de la Gaya ciencia *nietzscheana con la proclamación por parte del «hombre loco», es decir, «nuevo», de la muerte de Dios (y estamos en 1882). He aquí mi pregunta: ¿qué ha sido de la denominada «teología de la muerte de Dios», que tuvo su éxito fulgurante en los años sesenta?*

La *«Death-of-God Theology»* fue, esencialmente, un meteorito encendido por dos teólogos americanos, William Hamilton y Thomas Altizer, capaz de atraer marginalmente a algún otro nombre más prestigioso, como Dorothee Sölle, A. J. Robinson, Harvey Cox, Paul van Buren y Gabriel Vahanian (pero todos con reservas), pero se apagó muy pronto. Los antepasados ilustres son aquellos mencionados por nuestro interlocutor, a los que puede añadirse también la simbología del «Viernes Santo» especulativo, presente en la dialéctica hegeliana de *Fe y saber* (1802) y considerado como una fase negativa pero necesaria del pensamiento, y algún que otro punto del *Ateísmo en el cristianismo,* de Ernst Bloch (1968). Los dos portavoces mencionados publicaron en 1966 un manifiesto titulado *La teología radical y la muerte de Dios,* en el que precisaban que su tesis no era la del ateísmo («Dios no existe y nunca ha existido»), sino la siguiente: «Una vez, existía un Dios que podía y debía ser creído, adorado y glorificado; actualmente, en cambio, este Dios ya no existe más». Se trata, por tanto, de la muerte de una particular concepción de Dios.

Por consiguiente, era necesario regresar a la antigua y más genuina tradición cristiana que combatía, con la figura ejemplar de Cristo, a un Dios ideológico idolátrico. La fe, entonces, debe convertirse en amor y la teología debe transformarse en ética de la responsabilidad, abandonando las irreverencias me-

tafísicas. Sobre todo, Altizer, con dos monografías, *El evangelio del ateísmo cristiano* (1966) y *Descenso al infierno* (1970), replanteaba la teología sobre la doctrina de la encarnación en Cristo y de la correspondiente *kénosis* (anulación/vaciamiento) proclamada por san Pablo (Flp 2,7-8), un suceso que acontece perennemente en el proceso de la historia.

Para ilustrar sintéticamente esta exaltación de la fuerza explosiva de la lógica de la encarnación, bastan, tal vez, estas líneas de Altizer: «El Dios trascendente ha descendido en la carne del proceso del mundo y ha muerto como trascendencia vacía y aislada. La trascendencia se invierte en inmanencia, el Verbo se expresa totalmente en la realidad del mundo y de la historia». El reto de la secularización impulsaría, así, a abandonar el Dios emperador trascendente y mítico para encontrarse con el Dios viviente en la «carne» de la historia. Dando la espalda al incienso eclesiástico elevado al Dios muerto, es necesario abrirse al Dios viviente en la existencia y en el movimiento del mundo.

Como es evidente, esta teología radical, que se reduce a inmanencia histórico-salvífica, amputa la condición esencial para que se lleve a cabo la salvación, a saber, la trascendencia de la gracia divina, tachando así toda la teología evangélica del Reino de Dios, la del mismo san Pablo y la de la tradición cristiana. Con mucho, la teología de la muerte de Dios puede ser un estímulo para purificar ciertas imágenes «idolátricas» de Dios y para superar un teísmo demasiado racionalista. Muy problemática y compleja resulta, por el contrario, la actual secularización: en la sociedad secularista no se dice que Dios haya muerto, ni es atacado, sino, simplemente, ignorado. A lo más, como ironizaba el filósofo canadiense contemporáneo Charles Taylor en su extenso ensayo *La era secular* (aún no traducido al español), se le pedirían los documentos, como se hace con los extranjeros clandestinos aceptados de mala manera.

Entre secularización y secularidad

Estamos habituados a distinguir entre la necesaria «secularidad» y la «secularización», entendiendo esta última como un fenómeno moderno que se podría definir como «desencanto del mundo» (por usar la célebre frase del «sociólogo» Weber), o del «mundo adulto» (recurriendo, en este caso, al teólogo Bonhoeffer). Bien, mi pregunta es la siguiente: ¿cómo se sitúa la teología frente a la secularización-modernidad, sin caer en el camino pastoral-popular de la reprobación escandalizada o en el atajo del aislacionismo integrista?

Creo que el primer pensador capaz de advertir el relieve del proceso denominado «secularización» en el ámbito religioso fue el alemán Ernst Troeltsch (1865-1923), que, por un lado, identificó en ella la emancipación de la modernidad de toda tutela o primacía del cristianismo y de la Iglesia, pero, por otro, señaló la contribución del mismo cristianismo, en su núcleo doctrinal, a la formación de los nuevos valores de la época contemporánea (en la práctica, esa que se define, incluso teológicamente, como «secularidad» positiva).

Sin embargo, fue el teólogo Friedrich Gogarten (1887-1967) quien subtituló su obra *Destino y esperanza del mundo moderno* (1953) con una declaración significativa: «La secularización como tema de la teología». Este fenómeno complejo y contradictorio, de hecho, plantea a la teología «la importante pregunta de si es algo extraño y contrapuesto a la fe cristiana, a la que se impone por la fuerza y la destruye desde el exterior, o si, por el contrario, es un acontecimiento que procede de forma muy coherente de la esencia de la misma fe cristiana». En el siglo XIX, el filósofo danés Søren Kierkegaard ya había intuido la importancia de esta pregunta y había respondido negativamente: la modernidad secularista descompone y destruye el cristianismo, como deseará posteriormente el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, ferozmente «anticristiano».

Gogarten piensa de forma diferente, pues está convencido de que el fenómeno «secular» tiene «su fundamento en la esencia de la fe cristiana y es, por consiguiente, una consecuencia legítima».

Así pues, la «secularidad» es, por su naturaleza, positiva, y libera a la fe de todo integrismo sagrado o teocrático; por el contrario, el «secularismo» constituye una degeneración. Según el teólogo alemán, la fe cristiana justifica y salva al hombre ante Dios y reconoce la entidad secular del mundo, que es entregado por Dios a la responsabilidad autónoma del hombre. La «secularidad», por consiguiente, es, ciertamente, «un fenómeno postcristiano, pero suscitado por la fe cristiana», y degenera en «secularismo» cuando se posiciona como individualismo autárquico y autosuficiente. La Iglesia, pues, debe vivir «en sincera y abierta solidaridad con el mundo», entrando en él no para sacralizarlo, sino solo como germen fecundo de santificación.

Sobre esta misma línea avanzará el teólogo americano Harvey Cox, con su célebre obra *La ciudad secular* (1965), que confirmará los fundamentos bíblicos de la «secularidad», considerando todo el fenómeno de la secularización como una realidad conectada con la urbanización y el nacimiento de la «tecnópolis». En esta, el cristiano debe entrar elaborando una «teología del cambio social»: «en lugar de lamentarse por el decaimiento del poder eclesiástico o la desaparición de lo sagrado, los cristianos deberían, más bien, concentrarse en el papel positivo que podrían realizar en el mundo moderno secular».

Bien es verdad que –más allá del actual despertar de lo sagrado, que trastornará la tesis de Cox, como él mismo reconoce en un escrito posterior de 1984, *El retorno de la religión a la ciudad secular*– en la actual sociedad secular, democrática, pluralista, resulta válido cuanto observaba un teólogo de alto nivel como Karl Rahner, que, en sus *Consideraciones teológicas sobre la secularización* (1967), refiriéndose a la doctrina mani-

festada por el Concilio Vaticano II en el documento *Gaudium et spes,* exhortaba a la Iglesia a la misión profética de «codeterminar también el camino del mundo secular, sin por ello determinarlo de forma integrista o doctrinaria». Se trata de un compromiso por un delicado equilibrio, cuya realización exigiría un discurso ulterior arduo y complejo.

«¡Que la mujer aprenda en silencio!»

Estaba leyendo una página del Nuevo Testamento y me he encontrado fortuitamente con unas cuantas líneas que me han alarmado, y creo que no solo como mujer: «La mujer aprenda en silencio, con toda sumisión. No permito que ninguna mujer enseñe ni dicte leyes al hombre; más bien, que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer, que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad» (1 Tim 2,11-15). No es necesario ser feminista para quedarse desconcertado ante tal concentración de elementos machistas.

Nos adentramos rápidamente en el pasaje paulino «escandaloso». Como siempre, es necesario hacer valer el principio según el cual todo texto debe comprenderse en su contexto. La revelación bíblica no es una secuencia de tesis teológicas abstractas, suspendidas en un limbo irreal o en un cielo luminoso, sino una Palabra trascendente que se hace camino en la historia y se reviste de humanidad. Pablo no ha vivido en nuestros días y con nuestra sensibilidad, sino que estaba inmerso en una sociedad –la grecorromana (y en el tema de la mujer el panorama judío no era ciertamente diferente)– que situaba a la mujer en una clara posición subordinada. Y es precisamente a un mundo como ese al que el apóstol se dirige, usando su lenguaje y reflejando sus costumbres. La encarnación

no es solamente la figura humana de Jesús de Nazaret, sino también este revestimiento concreto de la Palabra sagrada.

La misma sugerencia con respecto a la presencia femenina, aunque con variaciones, es repetida por Pablo en la primera Carta a los Corintios (11,2-16; 14,34-35), donde vuelve a proponer la misma interpretación del libro del Génesis –al que se refiere también en el pasaje citado por nuestra interlocutora– según los cánones de la exégesis rabínica de su tiempo. Por tanto, es necesario distinguir, una vez más, mediante una correcta interpretación y una lectura de conjunto, el mensaje profundo de las Escrituras, en línea con un enfoque orgánico a la Biblia, al que ya hemos dedicado espacio suficiente. Es esto precisamente lo que no hacen los fundamentalistas (y entre estos se encuentran también ciertos lectores «críticos» contemporáneos que se mofan un tanto estúpidamente del simple estilo de la Biblia): leen material y literalmente los pasajes bíblicos, sacando conclusiones a veces absurdas y a menudo no fieles al sentido, pese a la aparente fidelidad material. El discurso sobre la cuestión femenina en la Sagrada Escritura está en paralelo con el que debe hacerse sobre las «santas» acciones violentas del Antiguo Testamento: sin el principio de la historicidad de la revelación, es decir, de su «encarnación» en el tiempo, en el espacio y en la vida de los hombres, no se puede tener una correcta comprensión de su mensaje último y profundo.

Como ya hemos tenido ocasión de remachar, el mismo Pablo afirma este principio cuando dice a los corintios: «Dios nos ha hecho ministros idóneos de una Nueva Alianza; no de la letra, sino del Espíritu, porque la letra mata, pero el Espíritu da la vida» (2 Cor 3,6). Dice esto a propósito del Antiguo Testamento, pero la afirmación vale también para el Nuevo. Con una lectura apropiada se llega a entrever, más allá de la corteza de las costumbres y de las clases de aquella sociedad, la verdad evangélica profunda. Según el Nuevo Testamento,

en efecto, ¿no nos ha unido el bautismo a todos y todas a Cristo resucitado, transformándonos en hijos e hijas de Dios? Esto es lo que el propio Pablo declara con todas sus letras a los gálatas: «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (3,28). Y al final de la Carta a los Romanos, saluda a algunas mujeres «que se han fatigado por el Señor» (16,12) y llega al punto de llamar a una de ellas, Junia, «apóstola insigne» con su marido Andrónico (16,7).

Finalmente, quisiéramos reservar un comentario sobre la mención de la maternidad que se encuentra al final del pasaje citado. A primera vista, parecería que el mero llegar a ser madre pueda ser un medio de salvación («se salvará por su maternidad»). En realidad, se quiere hablar de la situación personal en la que cada uno participa del don grandioso de la salvación; con otros términos, se exalta la maternidad experimentada por la mujer cristiana (que tiene «fe, caridad y santidad») como momento de gracia, como vocación en la que acoger y responder al amor de Dios que salva. Es decir, cada uno debe vivir y expresar la fe y obtener la salvación mediante su estado existencial de padre-madre o de célibe (como lo será Cristo), de trabajador manual o de intelectual, de pertenencia a la clase alta o a la baja, de judío o de pagano. Como escribe Pablo a los corintios, «que cada uno se mantenga ante Dios en la condición en que estaba cuando fue llamado» (1 Cor 7,24).

El feminismo en la teología

No se pueden archivar fácilmente las gravísimas violencias físicas y morales realizadas contra las mujeres durante siglos por parte de las jerarquías católicas en nombre de una presunta moral sexual «cristiana». Tal deformada «moral» parece derivar de ideas estoi-

cas y gnósticas y de ciertas posiciones desviadoras de algunos Padres de la Iglesia, entre los cuales destacan Jerónimo y sobre todo Agustín. Para hacerse una primera idea, basta que recordemos que Agustín condenaba al infierno a los niños pequeños que morían sin el bautismo, con todas las trágicas consecuencias de esta afirmación sobre las mujeres que estaban en cintas o de parto, y que muchos procesos que terminaban con torturas y condenas a la hoguera fueron promovidos por presuntos delitos sexuales cometidos con la complicidad del diablo.

Siempre he compartido la opción del papa Juan Pablo II por confesar con simplicidad y humildad los errores, las culpas y las miserias de la cristiandad en el pasado. Lógicamente, esta autocrítica debe realizarse según un correcto planteamiento historiográfico que tenga en cuenta las diferentes coordenadas históricas en las que se han consumado esas prevaricaciones. Pero, igualmente, también estoy convencido de que la necesaria operación catártica debe ser el punto de partida para la edificación de una relación diferente con las realidades incomprendidas o maltratadas por la Iglesia. Emblemático en este sentido es el «caso Galileo», que ya hemos abordado. El tribunal de la historia debe estar, ciertamente, en activo, pero no debe convertirse en la instancia de apelación última y definitiva. Precisamente por esto, inspirándome en el tema propuesto por nuestro lector, quisiera mirar hacia adelante, partiendo del presente, y acoger la provocación que, sobre los errores perpetrados por el machismo, ha lanzado la teología feminista.

Es comprensible la tasa de polémica que ha desarrollado, que comenzó ya en el siglo XIX, cuando apareció en Francia por primera vez la palabra «feminismo» (en un diccionario de 1837), con implicaciones a veces extravagantes, como sustituir la *hi-story,* la «historia de él», por la *her-story,* la «historia de ella», y las categorías teológicas «patriarcales» por términos y modelos «matriarcales». En esta investigación existen, sin

embargo, contribuciones de las que pueden deducirse, aunque críticamente, elementos interesantes: pienso (sobre el tema de la «maternidad» de Dios) en el ya citado libro *En memoria de ella,* de Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983), que recurre a la tipología del discipulado. El seguimiento de Jesús estuvo, en efecto, abierto a todos, indistintamente, prescindiendo del género, y esto es tan cierto que, por ejemplo, el evangelista Lucas menciona algunos nombres de las muchas mujeres que seguían a Cristo y le ayudaban incluso con sus bienes (8,1-3). En este proceso de reflexión y evolución teológicas, a menudo candentes y excesivas, se puede, no obstante, encontrar un trayecto significativo que quiero resumir muy sintética y libremente en lo que sigue.

Partamos de una célebre frase de la Escritura: «Dios creó al ser humano a su imagen... hombre y mujer los creó» (Gn 1,27). El paralelismo bíblico no admite dudas: la imagen del Dios creador debe buscarse en la pareja procreadora. Pues bien, la exégesis judía, acogida también por san Pablo (1 Cor 11,7-9), había asignado esta función solamente al varón, dando el pistoletazo de salida al paradigma de la «subordinación» de la mujer al varón, incluso en el mismo orden de la gracia salvífica. El modelo de la «complementariedad», no obstante, fue progresivamente recuperado siguiendo la definición de la mujer como «ayuda semejante» (en realidad, en Génesis 2,18, se habla de una igualdad, una ayuda que se encuentra «frente a frente»). Pero el concepto es también ambiguo, como lo es el junguiano de la «androginia», porque el término de referencia siempre era el varón, que se «completa» con las cualidades femeninas.

Se había preparado, así, el camino para la forma «emancipativa», proclamada por el feminismo radical, según la cual «la mujer no nace, se hace», por usar la famosa frase de la escritora francesa Simone de Beauvoir. Pero también este modelo estaba destinado a marchitarse, y la teología feminista más reciente ha propuesto un nuevo perfil, a saber, el de la

«reciprocidad en la igualdad y en la diferencia», a partir de la afirmación que hace la mujer en el Cantar de los Cantares: «Mi amado es mío y yo soy suya... Yo soy de mi amado y mi amado es mío» (2,16; 6,63). La donación acontece porque se reconoce que cada criatura humana es única, en cuanto que posee ciertamente una misma naturaleza, pero con una modalidad propia. Se supera así la relación de subordinación y de complementariedad, y la de una abstracta y absoluta igualdad, y se llega al reconocimiento de una reciprocidad indispensable causada por la «diferencia» aceptada, sobre el fundamento de una «equivalencia» radical. Lógicamente, en este punto se disparan las aplicaciones de orden eclesial y pastoral, que abren nuevas cuestiones e interrogantes (pensamos, por poner un ejemplo, en el sacerdocio de las mujeres), pero que no pueden afrontarse en los límites de esta respuesta, que solo quiere ser una reflexión general.

David, ¿homosexual?

¿Puede anclarse realmente el juicio negativo sobre la homosexualidad en los textos sagrados hebreos y cristianos? De hecho, el pasaje del capítulo 19 de Génesis, que suele adoptarse como fundamento explícito de la condena de la homosexualidad de los ciudadanos de Sodoma, representa, más bien, un juicio por la violación del derecho de hospitalidad debida a los extranjeros (mensajeros divinos), acogidos en la casa de Lot. Por el contrario, debería explicarse la serie de páginas en las que se describe «el amor» entre el joven David y el príncipe Jonatán, hijo del rey Saúl, un «amor» que no recibe ninguna crítica, sino que es exaltado: «Jonatán, me eras muy querido: tu amistad era para mí más valiosa que el amor de una mujer».

Ciertamente, un pasaje como el del capítulo 19 del Génesis debe usarse con bastante cautela, no obstante la interpre-

tación tradicional tan fuerte que ha acuñado a partir de este texto el término «sodomía», y a pesar de la clara referencia a la petición dirigida a Lot de que entregara a sus huéspedes «ángeles» a aquella turba «para que pudiera abusar de ellos». El horror y la condenación del autor sagrado se deben, sobre todo, a la violación de la ley sagrada de la hospitalidad, y el texto no excluye tampoco una referencia polémica contra la idolatría de los autóctonos habitantes de Palestina, los cananeos, que en sus cultos de la fertilidad admitían la homosexualidad sagrada. Léase el fragmento del Deuteronomio (23,18-19) en el que aparecen los «prostitutos sagrados», tachados despreciativamente de «perros», pero que en realidad eran sacerdotes de los cultos cananeos. Además, en varias ocasiones hemos subrayado la importancia que tiene una correcta interpretación de las Escrituras, que tenga en cuenta los condicionamientos y las específicas coordenadas histórico-culturales del texto sagrado.

No obstante, tengo una objeción con respecto a la seguridad de nuestro interlocutor en el ejemplo que ofrece, el del «amor» entre Jonatán y David, leído en clave homosexual incluso por algún que otro exégeta, como Tom Horner (*Jonathan Loved David*, Filadelfia 1978). En realidad, una serie de rigurosas investigaciones han demostrado, lexicográfica y sociológicamente, que en el Próximo Oriente antiguo el uso del verbo *'ahab,* «amar», está ampliamente atestiguado también en el ámbito de la política, donde expresa la coalición entre personalidades de diversa procedencia para hacerse con la gestión del poder. Se necesitaría, por tanto, releer (el relato bíblico ofrece una interesante documentación como corolario) la experiencia de la relación entre los dos personajes bajo una luz diferente: se trataría, en aquel delicado período de los albores monárquicos en Israel, de una coalición entre una figura relevante del clan dinástico que estaba en el poder (pero con dificultades políticas), y un rival perseguido, pero apoyado por mucha gente, es decir, David.

Afrontando el asunto en términos más generales, es necesario reconocer que la cuestión homosexual no está ausente de la Biblia y no es, por tanto, el resultado de un ensañamiento posterior de la tradición católica. De hecho, en el libro del Levítico leemos preceptos indiscutibles: «No yacerás con un varón como se hace con una mujer: es algo abominable... Si alguien tiene relaciones con un hombre como con una mujer, los dos han cometido una abominación; deberán ser ejecutados» (Lv 18,22; 20,13). En el antiguo Israel, la pena de muerte tenía un sentido teológico además del jurídico: era, en la práctica, la sanción de la «excomunión» de la comunidad.

Posteriormente, cabe señalar un texto significativo de Pablo. En una lista de vicios que excluyen del Reino de Dios, el apóstol introduce dos tipos de personas: los *malakoi,* literalmente, «los tiernos, los dulces», es decir, los afeminados, la pareja homosexual pasiva, y los *arsenokoitai,* un vocablo desconocido en griego clásico, pero etimológicamente claro, a saber, se refiere a los homosexuales activos (1 Cor 6,9-10). En esta línea se puede también citar la lista de los vicios contrarios al Evangelio citados en la primera Carta a Timoteo (1,10): aparecen la fornicación, en sentido amplio, y los *andrapodistai,* es decir, los que secuestran a los niños para cometer pederastia. Ciertamente, no se puede hablar en este caso del condicionamiento de la sociedad de entonces y de su cultura sobre san Pablo, porque estas prácticas sexuales eran admitidas comúnmente en aquel ambiente.

Hay otro par de textos que merecen una atención particular. En el breve tratado que ocupa los capítulos 13–15 del libro de la Sabiduría, dedicados al tema de la idolatría, el autor, probablemente un judío de Alejandría (Egipto), que escribe en torno al año 30 a.C., hace una lista de 22 vicios. Se trata de una lista construida a partir de la letra *t,* la última del alefato hebreo, para llegar a la *a,* la primera, indicando así, simbólicamente, las perversiones del orden moral.

En esta lista se habla también de la «inversión de la generación» (14,26). No está claro qué quiere decir el sabio: para algunos, se trata de una referencia a la homosexualidad; para otros, de un fracaso de la función reproductora. Se mantiene, comoquiera que sea, significativamente la conexión entre la idolatría y el vicio sexual. De la decadencia religiosa nace la perversión moral.

Ahora bien, la misma tesis es remachada por Pablo en su famoso retrato de la miseria moral y religiosa del mundo pagano que presenta en la Carta a los Romanos (1,26-27). Sin embargo, aquí aparece claramente la cuestión de la homosexualidad: «Las mujeres han cambiado las relaciones naturales en relaciones contra la naturaleza. Igualmente, también los hombres, dejando la relación natural con la mujer, se abrasan de pasión los unos por los otros, cometiendo actos ignominiosos hombres con hombres». También aquí, la degeneración sexual se contempla como consecuencia de la desviación religiosa. La pérdida del sentido de Dios hace caer en la degradación del vicio, de la que solo puede liberar la gracia salvífica divina.

Ciertamente, la Biblia no considera las implicaciones psicológicas y las cuestiones más complejas de índole antropológica, y, en algunos aspectos, su concepción de la sexualidad se debe a modelos culturales e incluso a los condicionamientos vinculados a su propia naturaleza de revelación histórica. Su perspectiva es, sobre todo, teológica, y se ancla en la fuente de la denominada «moral de la alianza». Esta tiene su fundamento en el proyecto divino sobre el ser humano, creado por Dios «varón y mujer» (Gn 1,27). Tenemos, por tanto, una antropología bien definida, que constituye un código determinante de referencia para la moral. Y, ciertamente, en este código debe colocarse, no obstante, el respeto a la persona, quienquiera que sea y comoquiera que se ubique en la existencia.

¿Fue revolucionario el cristianismo?

¿Fue verdaderamente tan incisivo el cristianismo en la sociedad pagana grecorromana como para revolucionarla totalmente? Las afirmaciones de naturaleza social que leemos en el Nuevo Testamento son, en su conjunto, bastante blandas. Tal vez, fue significativo el testimonio de Jesús y de los primeros cristianos, pero no llegó, ciertamente, a ser de tal calibre como para constituir un verdadero modelo de vida capaz de subvertir el mundo de entonces. Pese al uso «político» del Evangelio que se ha realizado en época reciente, el mensaje cristiano ¿no se mantiene, tal vez, sustancialmente espiritual, aunque con cierta consecuencia social?

Habitualmente, se reconoce que el cristianismo ha sido determinante en la eliminación de muchas estructuras injustas u opresoras de la civilización grecorromana. Sin embargo, si afrontamos los textos neotestamentarios bajo un perfil estrictamente sociopolítico, sin abandonarse a actualizaciones superficiales y fruto más de la pasión que del rigor exegético, puede tenerse la sensación sugerida por quien hace la pregunta: tomas de posición claras, tajantes y categóricas, por ejemplo, contra la esclavitud –entonces ampliamente legislada y practicada– están ausentes.

Y esto se explica teniendo en cuenta tres elementos (procedemos, obviamente, de modo simplificado y «didáctico»). Sobre todo, es necesario recordar un componente fundamental: la religión cristiana es histórica, es decir, nace y se desarrolla en un contexto cultural y social determinado, y refleja una visión del hombre y del mundo lejana de la nuestra. No estamos en presencia de un mensaje suspendido de los cielos límpidos de la perfección, sino ante una semilla fecunda depositada en terrenos verdaderamente pedregosos y llenos de espinos, y raramente fértiles, como sugiere la célebre parábola de Jesús. Por eso, es anacrónico e ilógico pedir a los evangelios, o a Pablo, afirmaciones claras y precisas sobre los derechos de la

persona, de los ciudadanos, de los trabajadores, con la sensibilidad de nuestros días, una sensibilidad que ha ido perfeccionándose a través de una larga evolución cultural y de diferentes estructuras sociales.

Sin embargo –y esta es la segunda consideración–, el cristianismo tampoco puede pintarse como un movimiento espiritual que tiende a arrancar de la realidad histórica hacia cielos míticos y místicos. Sobre las huellas del Antiguo Testamento, su visión es unitaria, es decir, se entretejen conjuntamente espíritu y carne, trascendencia e historia, fe y vida. Precisamente por esto, ciertas declaraciones a menudo leídas en clave «espiritualista» tenían realmente una fuerte carga existencial. Pensemos en la bienaventuranza de los «pobres de espíritu» (Mt 5,3), que es todo lo contrario a una vaga exhortación al desapego, o en la doble frase paulina sobre la eliminación de las distinciones culturales, sociales o de género (Gál 3,28: «no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer»; Col 3,11: «no hay griego o judío, circuncisión o incircuncisión, bárbaro, escita, esclavo, libre»), o en el programa anunciado por Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18: «proclamar a los prisioneros la libertad, a los ciegos la vista, poner en libertad a los oprimidos»), o también en la invitación dirigida por Pablo a su amigo Filemón para que no acogiera más a Onésimo como esclavo, sino como «hermano en el Señor» (Flm 16).

Se trata de declaraciones que revelan, ciertamente, una fuerte carga ideal y espiritual, pero que poseen, también, implicaciones morales y existenciales concretas, precisamente por esa concepción unitaria de la persona que es característica de la Biblia. Será la visión griega, adoptada a menudo inconscientemente por la posterior tradición cristiana, la que hará de aquel mensaje una exhortación intimista. Lógicamente, también es igual de manca y parcial la relectura de corte sociológico, como se ha hecho en época más reciente.

Finalmente, debe hacerse una tercera observación, más específica y contextual. San Pablo escribe a los cristianos de Corinto, entre los que había no pocos esclavos, lo siguiente: «Que cada uno se mantenga en la condición en que fue llamado. ¿Fuiste llamado siendo esclavo? Ningún problema: aunque puedas liberarte, aprovecha la condición en que estás» (1 Cor 7,20-21). La misma invitación se repite para los demás estados de vida. Ciertamente, aquí vale la primera observación que hemos hecho sobre la distinta sensibilidad de entonces con respecto a la nuestra. Sin embargo, hay otro aspecto significativo: para el cristianismo, todo estado social o cultural tiene la misma dignidad. En el judaísmo, un esclavo no podía ser admitido como creyente: ¿cómo podría observar las leyes alimentarias, el descanso sabático y las otras normas sobre la vida que se hallaban en la Ley? Para el cristianismo, el estado social, la profesión, la condición exterior de la persona, son secundarios con respecto a la común dignidad de todo hombre y mujer, todos hijos del mismo Padre, todos necesitados de salvación y todos amados por el mismo Dios.

El dinero es «una varita mágica»

En un clima de corrupción económica y social en el que prospera quien no tiene escrúpulos en la gestión financiera, en el que el recurso al dinero puede conseguir cuanto quiera en el ámbito político, en el que el único valor es el éxito basado en la riqueza, he buscado atentamente en la Biblia cualquier alusión al dinero; ahora bien, a excepción del episodio de Judas, no he encontrado nada. ¿De dónde proceden, pues –me he preguntado–, las definiciones de salvado, semilla o estiércol del diablo?

Quien escribe estas líneas ha pasado demasiado velozmente las páginas de la Biblia. Bastaría con que hubiera recurrido a unas «concordancias», es decir, a una colección temática de

los pasajes bíblicos, para percatarse de su error. Si, por ejemplo, fuera a ver las voces «dinero» o «riqueza» en la *Concordanza pastorale della Bibbia,* editada por Dehoniana de Bolonia, podría construir por sí solo un artículo denso de citas, vigoroso por las imágenes, apasionado por las convicciones. Por consiguiente, no sólo encontramos el episodio de los treinta denarios de Judas, que, según escribe Juan, «era ladrón y, como tenía la bolsa, cogía lo que se echaba en ella» (12,6). Por poner algún ejemplo, se podría aducir el capítulo 8 de los Hechos de los Apóstoles, con Simón Mago, que «ofrece dinero a los apóstoles» (v. 18) para obtener a cambio el poder de dar el Espíritu Santo y que es reprobado por Pedro con estas palabras: «Que tu dinero sea para ti tu perdición» (v. 21).

Se debería citar la dura amonestación de Jesús: «Ningún siervo puede servir a dos señores: o bien odiará a uno y amará al otro, o bien sentirá apego por uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Mamón» (Lc 16,13). El término arameo «Mamón» se usa cuatro veces en los evangelios y una sola en el Antiguo Testamento para referirse precisamente al dinero, a la riqueza. Pensemos, además, en las reiteradas denuncias de los profetas contra la avidez de enriquecimiento o en las críticas observaciones de la sabiduría de Israel. Qohelet, por ejemplo, repite que «el ojo nunca se sacia de dinero»(4,8), porque «a quien le gusta el dinero, nunca se sacia de dinero»(5,9), convencido de que «el dinero logra dar respuesta a todo» (10,19). «A la riqueza, aunque abunde, no apeguéis el corazón», dice el salmista (62,11), porque –como afirma otro salmo– «por muy elevado que sea el precio del rescate de una vida, nunca podrá bastar para vivir eternamente y evitar la tumba» (49,9-10).

Sin embargo, los injustos, «siempre tranquilos, amasan riquezas» (Sal 73,12), como hace también el rico necio de la célebre parábola del capítulo 12 de Lucas. Y la Biblia parece que está escrita en nuestro tiempo cuando afirma en el libro de los Proverbios: «El malvado acepta regalos que mete ocultamente bajo el manto. Un regalo de corrupción, en efecto, es como

una varita mágica, dondequiera que llega encuentra éxito... para desviar el curso de la justicia... Cuando están en el gobierno los corruptos, los delitos se multiplican, pero los justos los verán caer» (17,23.28; 29,16). El dinero se convierte así en un ídolo exigente (la avaricia es una especie de idolatría, comenta san Pablo) y «el aferrarse al dinero es la raíz de todos los males» (1 Tim 6,10). Podríamos proseguir: aún quedan un centenar de pasajes bíblicos sobre el tema del dinero, la riqueza, la avaricia, la avidez insaciable, la corrupción, etc.

Es verdad que no se encuentran en la Biblia las definiciones evocadas por nuestro interlocutor: salvado, semilla, estiércol del diablo. Estas pertenecen a la tradición popular y podrían originar otra inmensa antología, a partir de la célebre «*auri sacra fames*» de la *Eneida* de Virgilio (III, 57), es decir, de aquella «execrable hambre de oro» que lleva al rey de Tracia a matar al hijo de Príamo que es enviado a su palacio con muchas riquezas para que lo protegiera. Y llegar incluso a un lapidario Maquiavelo, que en el capítulo XVII de su *Príncipe* escribía: «Los hombres olvidan mejor la muerte del padre que la pérdida del patrimonio». Nosotros, sin embargo, queremos hacer una reflexión más teológica sobre la realidad del dinero a partir del Evangelio.

«Mostradme la moneda del impuesto... ¿De quién son esta imagen y su inscripción?»: todos recuerdan estas palabras de Jesús en el relato del capítulo 22 (vv. 15-22) del evangelio de Mateo. Con la palabra «imagen», Cristo quiere referirse indirectamente a un famoso pasaje del libro del Génesis; concretamente, al de la creación de la humanidad, donde se dice: «Dios creó al ser humano a su imagen; a imagen de Dios lo creó» (1,27). El hombre, por tanto, está «marcado» por una pertenencia radical a Dios; es «icono» del Señor, encarna aquel rostro invisible, lleva en sí una huella de lo divino, hasta el punto de que Israel no necesitará estatuas para representar a Dios. El hombre es la «imagen» más semejante a Dios y está profundamente vinculado a él. Entre paréntesis, recordemos también

que en aquel pasaje bíblico, «imagen» de Dios no es solamente el ser humano varón, sino la humanidad, que está formada por hombres y mujeres («varón y mujer» los creó): el amor entre los dos y su capacidad reproductora son símbolos del Creador.

Pasemos a la moneda que lleva la «imagen» del césar, es decir, del emperador romano, afirmando, así, un vínculo y una pertenencia bien determinada. La conclusión de Jesús incluye las dos «imágenes»: «Dada al césar lo que es del césar, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21). La moneda, marcada por su pertenencia oficial al emperador, que sea para el césar; el hombre, marcado por su pertenencia a Dios, que sea deudor de sí mismo, en su dignidad radical, para Dios. El poder y el sector de la economía y de la política no se anulan en una especie de integrismo religioso. Pero el poder del Estado y de la economía tiene límites bien precisos e insuperables que no pueden dominar y humillar al hombre en su realidad más genuina y completa.

La dieta vegetariana

Comentando el relato de la creación del capítulo 1 del Génesis, se interpreta el dominio del ser humano sobre los animales («dominad sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo y sobre todo ser viviente que se arrastra por la tierra»: 1,28) como un derecho a matar con el objeto de alimentarse, más que como un derecho-deber a administrar su vida. Y se olvida el pasaje en el que se asigna al hombre la hierba como comida: «He aquí que os doy toda hierba que produce semilla y que está en la tierra, y todo árbol frutal que produce semilla: serán vuestra comida» (1,29).

El lector, que nos ha enviado un extenso y apasionado escrito en defensa de la alimentación vegetariana, revela su opción «por la protección de los animales» dentro de un cuadro

más amplio: combatir el racismo entre hombre y hombre no es sino un primer paso (¡desgraciadamente aún inconcluso!) para llegar a eliminar todo «especieísmo», es decir, toda distinción entre especie y especie animal, y, en esta línea, recurre a la amplia obra del filósofo australiano Peter Singer, *Liberación animal,* que apareció entre 1975 y 1990.

Como creyente, remite al pasaje del Génesis en el que, tras haber afirmado el dominio delegado que el ser humano ha recibido sobre lo creado, Dios le asigna una dieta vegetariana, reafirmada también para los mismos animales (1,30). En el plan original de Dios, según la tradición sacerdotal (a la que se debe el pasaje de la creación que abre la Biblia), que es una de las diversas fuentes que entretejen el texto de los primeros cinco libros de la Biblia, es decir, el Pentateuco, la comida del hombre debía ser vegetariana. Es un modo de presentar la condición ideal del mundo, en el que no hay necesidad de matar para procurarse la comida. Nuestro interlocutor parte precisamente de esta visión para considerar fundamentada la tesis «vegetariana».

Al margen, notemos que sería diferente de la visión hindú, a menudo acogida por algunos occidentales, pues en esta, efectivamente, el animal (o, mejor, algunos animales) es encarnación de lo divino y, por consiguiente, se cometería un sacrilegio al matarlo. Algo parecido se encuentra también en la Biblia, pero en sentido negativo: algunos animales –se enseña en el capítulo 11 del libro del Levítico– están prohibidos porque contienen una carga de «impureza», es decir, se consideran marcados por una fuerza negativa y maléfica que contamina a quien los consume. Se trata, lógicamente, de concepciones ancestrales, folclóricas e incluso vinculadas a motivos higiénicos.

Regresemos a nuestro pasaje. Debe comprenderse a la luz del proyecto general de la creación. De hecho, el autor sagrado describe el plan que Dios tenía en mente cuando rompió

el silencio del vacío y creó el cosmos y la humanidad. Se trata, lógicamente, de un diseño perfecto e ideal, tejido de armonía, en el que las relaciones son serenas y pacíficas, en el que casi se olvida el límite de la criatura y se exalta una convicción que el autor inspirado expresa con el adjetivo hebreo *tôb,* «bueno y bello», aplicado a la realidad creada y que el libro de la Sabiduría expresará así: «Dios ha creado todo para que exista; las criaturas del mundo son saludables, en ellas no hay veneno de muerte» (1,14).

El autor «sacerdotal» del libro del Génesis, sin embargo, es consciente de que no solo las criaturas son «finitas» y limitadas por su esencia, sino que también existe el factor de la libertad humana, destinada, a menudo, a potenciar o contaminar ese cuadro de perfección. Por ello se introduce una nueva representación del mundo –esta vez en su realidad histórica y no solamente en el proyecto divino–: es la que se lee tras la experiencia del diluvio, que ha sido el signo del juicio del Señor sobre el mal. La misma tradición sacerdotal que escribió los versículos «vegetarianos» más arriba mencionados, enuncia ahora un nuevo principio que afecta a la historia de la humanidad en la que vivimos. Leamos esta renovación de la creación tal como se describe de nuevo en el libro del Génesis: «Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: "Sed fecundos, y multiplicaos y llenad la tierra. Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra y a todas las aves del cielo. Todo ser que se arrastra sobre el suelo y todos los peces del mar son dados a vuestro poder. Todo ser que se arrastra y tiene vida será vuestro alimento; todo esto os doy, como ya os di la hierba verde. Únicamente no comeréis la carne que tiene en sí misma la sangre"» (9,1-4).

El hombre, por tanto, puede alimentarse con carne de animales, siempre que no estén vivos y se hayan desangrado totalmente: como sabemos, la sangre es para los semitas el símbolo de la vida. Se afirma, por consiguiente, la dependencia última de toda criatura viva del Señor, «que tiene en sus

manos la respiración de todo ser viviente» (Gn 12,10), pero, al mismo tiempo, se legitima la nutrición con carne animal, reconociendo que la situación real es diferente de la ideal del origen. Esta no se abroga del todo. Se mantendrá como propuesta escatológica, a saber, como experiencia para los tiempos perfectos, cuando se realice plenamente la redención. El salmo 104, que pinta la creación en todo su esplendor, canta: «Haces brotar la hierba para las manadas y las plantas que el hombre cultiva, a fin de que saque alimento: el vino que alegra el corazón del hombre, el aceite que da lustre a su rostro y el pan que sostiene su corazón» (vv. 14-15). Sin embargo, en el tiempo presente, la Biblia reconoce la legitimidad de una dieta animal, como hizo también Jesús, que, por ejemplo, comió pescado (Jn 21,9-14), sabiendo también distinguir las especies comestibles según las prescripciones alimentarias reguladas por el libro del Levítico (léase la parábola de la red de pesca en el evangelio de Mateo: 13,47-50).

Medicina natural y homeopatía

Contra el triunfo de la química a la que se ha entregado la farmacología moderna, sería necesario recoger la invitación bíblica a apreciar «la propiedad de las raíces» (Sab 7,20), porque «el Señor ha creado los medicamentos de la tierra y el hombre sensato no los desprecia... y con estos el farmacéutico prepara sus pociones» (Sir 38,4.8). La medicina natural tiene, por tanto, un fundamento religioso y bíblico, como también la homeopatía, si es cierto que, simbólicamente, Moisés levantó una serpiente de bronce para combatir el veneno de las serpientes del desierto, recurriendo prácticamente al mismo componente para combatir un elemento negativo (Nm 21,4-9).

Intentar encontrar un fundamento bíblico para la medicina natural y la homeopatía, en contraposición a las terapias

científicas modernas, es, francamente, una operación inviable. Es verdad que a primera vista podríamos recurrir, además de los textos recordados por nuestro interlocutor, al pasaje de Ez 47,12, retomado también por el Apocalipsis (22,2), donde la tierra santa de la era futura perfecta («escatológica», como dicen los teólogos) tendrá árboles cuyos «frutos servirán de comida y sus hojas de medicina». O bien, podríamos mencionar el emplaste de higos que Isaías aplica a la herida del rey Ezequías para curarle (Is 38,21). O el aceite usado frecuentemente como emoliente y como lenitivo, o el vino como desinfectante, según encontramos en la parábola del buen samaritano (Lc 10,34), aquel mismo vino que Pablo aconsejaba como tónico para el estomago a su discípulo Timoteo (1 Tim 5,23). Similarmente, la mandrágora se aplicaba contra la esterilidad (Gn 30,14), la mirra fue ofrecida como anestésico a Jesús (Mc 15,23), el colirio era un medicamento para la vista (Ap 3,18), y los ungüentos y los bálsamos tenían varias aplicaciones terapéuticas.

Si, efectivamente, la Biblia es una revelación divina que se comunica en la historia, es obvio que refleje la cultura de un determinado período histórico, y la farmacología de entonces solo conocía productos naturales, con aplicaciones a menudo entrelazadas con tradiciones ancestrales, folclóricas e incluso mágicas. Asimismo, aparece la práctica homeopática, además de en el episodio de las serpientes venenosas, tal vez también en el caso del madero echado en las aguas envenenadas de Mará (Éx 15,23-25), como parece suponer el Sirácida, que habla de él en un contexto farmacológico (38,5). La intención del autor sagrado no es, sin embargo, hacer de ello una norma de tipo científico, aunque reconozca la validez de algunos productos naturales en el campo terapéutico.

Pero, como ocurre también en el caso de la cosmología bíblica –que consideraba la tierra el centro del cosmos, semejante a una plataforma recta sostenida por columnas, con el

casquete celeste imaginado como una cúpula de la que pendían las «lumbreras» del sol, la luna y las estrellas–, tampoco deben asumirse estos datos del entorno cultural como objeto de la enseñanza bíblica. Fue lapidario el Concilio Vaticano II cuando, citando al Vaticano I, declaró: «Con la revelación divina, Dios quiso manifestarse y comunicarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad con relación a la salvación de los hombres, para hacerlos así partícipes de aquellos bienes divinos que trascienden la comprensión de la mente humana» (*Dei Verbum* n.6).

Ya san Agustín afirmaba que «no se lee en el evangelio que el Señor dijera: Os enviaré al Paráclito para que os enseñe cómo van el sol y la luna. Quería formar cristianos, no matemáticos». Por consiguiente, es necesario aislar la verdad que la Biblia nos quiere comunicar con respecto a su concreta modalidad de expresión, ligada a una cultura, a una ciencia y a un contexto histórico determinado. Y eso hace comprender qué poco tienen que ver con la auténtica espiritualidad cristiana las «terapias alternativas» que, por ejemplo, el movimiento de la *nueva era* propone como componentes relevantes de su religiosidad, que mezcla mensaje y masaje, yoga y yogur, medicina y mística, *fitness* y ascesis. La ciencia y la fe se entrecruzan porque a menudo es idéntico el sujeto que consideran, es decir, el ser humano, pero su enfoque es diferente, y el científico y el teólogo deben saber mantener sus campos específicos de investigación y afirmación.

¿Es Dios de derechas?

Son muchos los aspectos del lenguaje bíblico que aceptamos tranquilamente sin comprender su razón. Podríamos citar uno, a primera vista secundario, que, sin embargo, ha tenido resultados incluso sociales. Cada domingo, quienes creemos, recitando el credo

declaramos que Cristo «está sentado a la derecha de Dios Padre omnipotente». Este privilegio reservado a la «derecha» ha tenido también un eco en nuestra cultura: el enseñamiento con los «zurdos» en el pasado era fruto de esta oposición simbólica y, tal vez, el mayor relieve que se da a la «derecha» política en el ámbito religioso viene de aquí...

Verdaderamente, una vez más, esto nada tiene que ver con la política. La distinción entre derecha moderada o conservadora e izquierda progresista nace, de hecho, de la asamblea parlamentaria en tiempos de la revolución francesa y de la ubicación de estos dos grupos antitéticos en el salón con respecto al presidente de esa asamblea. Cuando en la Biblia, y en la tradición posterior, aparece la «derecha», nos encontramos con algo previo a toda connotación política. Si queremos remontarnos a una génesis primordial, a un arquetipo, debemos pensar, probablemente, en el uso privilegiado de la derecha en las actividades manuales. En la antigüedad, aunque el asunto ha durado hasta nuestros días y en las escuelas hasta hace algunos decenios– el uso de la mano izquierda –como observa nuestro interlocutor– era considerado antinatural y, por tanto, se convertía en un signo de discriminación negativa.

Resulta curioso notar, por ejemplo, que en griego *dexiós,* «derecho» (que en el Nuevo Testamento aparece 54 veces), deriva del verbo *déchomai,* que significa «coger, aferrar», indicando precisamente la función operativa, útil y valiosa de la derecha. Así pues, es fácil comprender por qué la posición a la derecha llegó a convertirse en signo de honor, fortuna y felicidad. Cuando Jesús invita a los discípulos en el lago de Tiberíades a «echar la red en la parte derecha de la barca» (Jn 21,6), recurre precisamente a la tradición popular, que la consideraba como el lado de la fortuna,

Cuando Raquel da a luz a un niño y, antes de morir en el parto, le asigna el nombre del *Ben- ʿonî,* es decir, «hijo de

mi dolor», el padre, que es el patriarca bíblico Jacob, no duda –por amor a su mujer– en cambiar el nombre por el de *Ben-yamîn,* «hijo de la derecha», como auspicio de bendición (de ahí nuestro «Benjamín»). Así, el Señor dice al rey-mesías: «Siéntate a mi derecha», indicando la posición de prestigio, que era, entre otras cosas, la probablemente adoptada por el soberano al lado del arca de la alianza durante la entronización, y la ubicación del palacio real con respecto al templo de Sión (Sal 110,1). El propio Jesús, durante el proceso ante el Sanedrín, se aplica este versículo: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de Dios» (Mt 26,64).

Es desde esta perspectiva como la glorificación pascual del Resucitado, profesada en el credo, se expresa recurriendo a la imagen de la ubicación de Cristo a la derecha del Padre. Marcos sintetiza la ascensión en los siguientes términos: «El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, ascendió al cielo y se sentó a la derecha de Dios» (16,19). Y el tema aparece más veces en el Nuevo Testamento. Valga un ejemplo por todos. Leemos en Efesios: «Dios resucitó a Cristo de entre los muertos y lo hizo sentar a su derecha en los cielos, sobre todo principado y autoridad, toda potencia y dominación, y todo otro nombre que se pueda nombrar no solo en el siglo presente, sino también en el futuro» (1,20-21).

En estas palabras se intuye claramente que la derecha se usa como símbolo de poder y de gloria, y es en esta línea en la que se repite en el credo que Jesús «subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre». De igual modo llegamos a comprender por qué, en el grandioso fresco evangélico del juicio final, el Hijo del hombre «pondrá a las ovejas a su derecha y a las cabras a su izquierda», por qué «quienes están a la derecha», los justos, son interpelados así: «Venid, benditos de mi Padre» (Mt 25,33-34). Y, puesto que se trata de un simbolismo vinculado a una difundida concepción socio-cultural, pero propia de un determinado ámbito histórico-geográ-

fico, es legítimo que la traducción de esta imagen pueda ser correctamente modificada allí donde –por ejemplo, en Japón– la izquierda se considera, al contrario, la posición relevante y gloriosa, sin por ello menoscabar la «verdad» del mensaje de fondo.

III
LAS PREGUNTAS «ÚLTIMAS»

Este mundo no es conclusión.
Una continuidad está más allá, invisible como la música,
fuerte como el sonido. Hace una señal y después huye.
La filosofía no lo sabe. Es la intuición, al final, la que penetra
en el Enigma… Y los narcóticos no pueden aplacar
el gusanillo que corroe el alma.

(Emily Dickinson, *This World is not Conclusion*)

Cuando en 1991, enfermo de cáncer, el padre David Maria Turoldo publicó la antología poética *Cantos últimos,* muchos interpretaron este título como un adiós del poeta a sus lectores, la expresión de un testamento espiritual, mientras el monstruo instalado en sus carnes (por usar sus palabras) estaba celebrando su triunfo final. Verdaderamente, aquellos no eran los «cantos últimos», sino que, recurriendo al lenguaje religioso, eran cantos que hablaban de las realidades «últimas», es decir, de la meta final de la vida, del fin del ser, del sentido supremo del existir.

Es desde esta perspectiva desde la que deben interpretarse las «preguntas últimas» que siguen, que no temen afrontar cuestiones a menudo exorcizadas o marginadas en la sociedad y la cultura contemporáneas, a saber, el mal, el pecado, la muerte, la otra vida. En particular, son esas que, con un sugerente término en latín, se definen como los *novissimi*, es decir, la última y totalmente nueva ribera de nuestro vivir. El interrogante que serpentea en estas dimensiones del ser y de la existencia es, por tanto, radical y posee, sustancialmente, dos respuestas que se oponen entre sí.

Está la desconsolada y fría conclusión de la *Canzone della notte n. 2,* del cantautor Francesco Guccini: «Cada uno vive dentro de sus egoísmos,/ vestidos de sofismas,/ y cada uno construye su sistema/ de pequeños rencores irracionales,/ de cosmos personales,/ olvidando que al final todos tendremos/ dos metros de tierra». Pero también está la mirada de quien intenta deslizarse más allá de las paladas de tierra que cubren el féretro colocado en el recuadro de los «dos metros de tierra» y que considera la muerte como la otra cara de la vida con respecto a aquella dirigida hacia nosotros.

Las páginas de esta sección de preguntas y respuestas comparten esta segunda opción, que no solo es cristiana, si bien es verdad que el poeta hindú Tagore cantaba: «Paz, corazón mío, que el tiempo del adiós sea dulce./ No sea la muerte sino terminación./ Que el amor se disuelva en el recuerdo./ Para un instante,/ oh Bellísimo Fin,/ y en silencio dime tus últimas palabras».

Dios y el mal

Ateniéndonos a la Biblia, el Dios del Antiguo Testamento estaba realmente cerca de su pueblo, tomando partido contra los prevaricadores o bien interviniendo en defensa de las injusticias de forma explícita. Dios aparecía muy claramente como el enemigo del mal. Parece, por el contrario, que Cristo murió en vano, pues después de dos mil años no hay paz en la tierra. ¿Por qué Dios no detiene la mano de los señores de la guerra, como hizo con Abrahán?

Nuestro interlocutor «defiende» el Antiguo Testamento y «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», más cercano a su pueblo de cuanto parece estarlo hoy: intervino a menudo para aliviar los sufrimientos de los hombres, envió a Moisés para liberarlos de la esclavitud, abrió las aguas del mar Rojo, hizo llover maná del cielo. En suma, era un Dios más activo que el actual, tan distante, tan ausente, casi insensible a los sufrimientos de sus hijos. Estamos contentos de que, de vez en cuando, haya quien aprecie el Antiguo Testamento, pues, habitualmente, nos vemos inundados de cartas que piden cuentas de las «sacras violencias», de la dudosa moralidad y de las páginas escandalosas de las Sagradas Escrituras hebreas.

Esta vez, sin embargo, nos vemos obligados a desmentir –aunque parcialmente– a nuestro lector: también el Antiguo Testamento refleja los mismos interrogantes que él aplica solo al Nuevo Testamento y al actual cristianismo. Bastaría con leer el libro de Job, ciertas páginas proféticas o algunos salmos. Jeremías se preguntaba: «Tú eres demasiado justo, oh Señor, para que yo pueda discutir contigo, pero quisiera dirigirte una pregunta sobre la justicia: ¿por qué prosperan los negocios de

los sinvergüenzas? ¿Por qué todos los traidores están tranquilos?» (12,1). Son preguntas constantes sobre el escándalo del dolor y del mal, de la injusticia y de la desgracia, avanzadas ya por las tablillas babilónicas y los papiros egipcios. Para los creyentes, más que para los agnósticos, son preguntas embarazosas. Juan Pablo II, en *Salvifici doloris* (1984), reconocía que «el sufrimiento humano suscita compasión, suscita también respeto y, a su modo, intimida. En él está contenida, de hecho, la grandeza de un misterio específico».

Queremos partir precisamente de la definición frecuente del mal y del dolor como «misterio». Por un lado, significa oscuridad, enigma e incluso algo absurdo. Job –pero también Cristo ante su martirio– siente el peso de esta realidad que ofusca y pone en crisis el concepto de un Dios justo y no indiferente a la historia y la humanidad. Ya el filósofo griego Epicuro decía: «Si Dios quiere eliminar el mal y no puede, es débil; si puede y no quiere, es alguien hostil contra nosotros; si no quiere y no puede, es hostil y débil; si quiere y puede, ¿por qué permite el mal y no lo elimina?».

Numerosos sistemas filosóficos y teológicos han intentado abrir una rendija en la ciudadela fortificada de este misterio, encontrando algunas respuestas, pero siempre parciales. En este sentido, la Sagrada Escritura no condena al desesperado que lanza a Dios estas preguntas: «¿Por qué? ¿Hasta cuándo?»; antes bien, lo convierte en oración en muchos salmos y lo deja serpentear sin respuesta en Qohelet y en numerosos capítulos de Job.

Existe, sin embargo, otro sentido de la palabra «misterio»: proyecto superior, diseño trascendente que no anula, sino que supera nuestra racionalidad. Esto es lo que quiere demostrar el libro de Job y esto es lo que está en el fundamento de la esperanza cristiana. Dios sabe dar sentido incluso al caos, al mal, a la nada, al límite, pero dentro de un plan que no es tan esquemático y lineal como el que nosotros idearíamos y que,

por ejemplo, es propuesto por los amigos de Job. Este «misterio» comprende algunos puntos fijos que Dios mismo nos ha revelado (y por eso se intuye que se trata de un discurso «teológico», que supone la fe).

Lo primero de todo es que Dios no está en el origen del mal, ni existe un principio divino del mal –como sostienen algunas religiones dualistas, que ven la historia dirigida por el choque entre un dios del bien y un dios del mal–, ni estamos entregados a una entidad oscura como el *hado* griego, ni el diablo es el árbitro incontrolado de la historia.

En segundo lugar, una parte consistente del mal florece por el límite de la criatura y por la libertad humana, que Dios toma en serio. No nos ha creado como una estrella, ligada a mecánicas celestes rígidas, sino como interlocutores libres. El poeta alemán Friedrich Hölderlin comparaba la creación del hombre por Dios con la retirada del océano para hacer emerger la tierra: Dios «se retira» por respeto a la grandeza del hombre, que no es su esclavo ni su objeto, sino persona capaz de adhesión y de rechazo, y por tanto de producir el mal.

En tercer lugar, Dios no es indiferente a la libertad humana. Interviene de dos modos: con el apoyo de su gracia, que es constantemente ofrecida y que toma a menudo el perfil del perdón, y con la irrupción de su justicia, cuyos caminos no son como los que quisiéramos planificar y cuya actuación no comprende solo el breve arco de la vida presente, sino también el destino último y eterno del hombre. Dentro de este punto pueden confluir varios elementos: pensemos en la llamada «retribución», según la cual a cada delito corresponde un castigo (que puede darse ya en la misma culpa), en la función purificadora del dolor, en el juicio final, etc. No obstante, existe ciertamente un mal que no es explicable por el pecado humano y que se mantiene como «misterio» en sentido negativo, como se decía más arriba.

Existe, además, un último dato que es fundamental para el cristiano. Con la encarnación, mediante el Hijo Jesucristo,

verdadero hombre, Dios ha entrado y ha pasado a través del mal, el dolor y la muerte, asumiéndolos, viviéndolos, uniéndolos a él. Este paso no ha sido indiferente, sino que ha dejado en el mal una huella divina: desde entonces existe una semilla de luz, de vida, de alegría, de eternidad, de salvación en el seno del límite y del mal. Esta no estalla rápidamente, aunque deja algunos signos (pensemos en los milagros de Jesús y en los posteriores), pero actúa bajo la dura corteza de nuestra historia para conducirla, sin disolverla, a una nueva realidad que anuncia el Nuevo Testamento. Como ha observado justamente el teólogo Hans Küng, «el amor de Dios no me protege *de* todo sufrimiento, sino que me protege *en* todo sufrimiento, en la espera de la victoria definitiva del amor». Y el poeta francés Paul Claudel escribió: «Dios, en Cristo, no ha venido a explicar el sufrimiento, sino a llenarlo con su presencia».

El hombre y el mal

La Iglesia siempre ha enseñado que el hombre –hecho a imagen de Dios– es la obra maestra de la creación, porque salió de sus manos. Hay un versículo de un salmo que ilustra mejor que mis desangeladas palabras la grandeza del hombre: «Lo has hecho poco menos que un dios, de gloria y de honor lo has colmado» (8,6). Lo que no llego a explicarme es cómo es posible que el hombre sea, desafortunadamente, capaz (la experiencia nos ofrece muchas pruebas antiguas y recientes) de tanto mal. Hay, en efecto, hombres más entregados al mal que al bien. Por ello, se ha hecho camino en mí la tendencia a pensar que la verdadera grandeza del hombre se restringe, más que a cualquier otra cosa, a la fuerza de la inteligencia.

Demócrito de Abdera, filósofo griego que vivió entre los siglos V y IV a.C., nos dejó, en su fragmento 34, una célebre definición del hombre: es un *mikròs kósmos.* Pero Mefistófeles,

en el *Fausto* de Goethe, no dudará en especificar que, en realidad, es un *kleine Narrenwelt,* un «microcosmos de locura». La antropología hebreo-cristiana presenta, sustancialmente, estos dos perfiles de la criatura humana. Por un lado, está el aspecto glorioso, que nuestro interlocutor evoca mediante la cita del salmo 8, pero que tiene su raíz en la famosa declaración inicial de Génesis: «Dios creó al ser humano a su imagen; a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (1,27). Pues bien, como ya hemos tenido ocasión de explicar, por la ley del paralelismo, tan importante en la estilística hebrea, es fácil intuir que la «imagen y semejanza» no reside en el alma (sobre la que la Biblia es reticente, prefiriendo una visión unitaria psico-física), ni mucho menos en la inteligencia (¡es tal la crueldad y los monstruos que puede generar!), sino más bien en el hecho de ser «varón y mujer», a saber, en la fecunda relación de amor que continúa idealmente la obra de la creación.

Por otro lado, precisamente el segundo relato de la creación, en los capítulos 2 y 3 del Génesis, presenta al ser humano pecador, que, al coger el fruto del «árbol del conocimiento del bien y del mal», determina personalmente los valores morales rechazando lo absoluto y la trascendencia. Asimismo, resulta fácil intuir que el nudo capital de esta antropología se encuentra en la libertad y en la autoconciencia personal y moral. Como escribía Pascal en sus *Pensamientos,* «la grandeza del hombre es grande en cuanto que se conoce miserable. El árbol no sabe que es miserable», es decir, finito, caduco, limitado. Y proseguía: «En una palabra, el hombre sabe que es miserable: es, por consiguiente, miserable porque lo es, pero es muy grande, porque lo sabe».

En última instancia, por eso, según esta visión, Dios no crea al hombre como un ser predeterminado solo para el bien o para el mal –como ocurre en el caso de una estrella o de una planta–, sino más bien como una persona libre y autónoma, hasta el extremo de poder rebelarse contra su propio Creador.

Así se explica el mal histórico, con su estela de perversiones, y, en este sentido, la doctrina del «pecado original» (comoquiera que se defina) adquiere un relieve antropológico decisivo, como subrayaba también Pascal. Pero mediante la misma libertad humana se explica también la extraordinaria –y tal vez menos vistosa– obra constante de bien, justicia y belleza que la humanidad produce en la historia. En este punto, sin embargo, se abren nuevos interrogantes y respuestas que quiero solamente esbozar. Por un lado, se presenta la oscura fuerza del mal, que la tradición hebreo-cristiano encarna en Satanás y en el mal del mundo; por otro, encontramos también la gracia divina que sostiene la opción de la libertad, sanándola de su radical debilidad. Se trata de cuestiones complejas, que exigen una gran profundización y que constituyen uno de los núcleos fundamentales de la teología.

Libertad y pecado

Más allá de las fáciles expresiones sobre Dios, más o menos omnipotente, omnisciente, omnipresente y cualquier otro «omni...», capaz, por tanto, de dominar y condicionar a su criatura, ¿cuál es exactamente la antropología judeo-cristiana? En la práctica –es decir, remontándonos al núcleo duro de la cuestión–, si ponemos en el centro a ese Dios «omni...», ¿podemos dejar espacio a la criatura humana? Y, viceversa, si ponemos en el centro al hombre, ¿podemos salvar a Dios?

La pregunta se dirige al núcleo de la teología, por lo que resulta arduo comprimir en unas decenas de líneas lo que siglos de pensamiento han elaborado a lo largo de altos recorridos de investigación especulativa y sistemática. En la concepción judeo-cristiana encontramos una primera tesis capital. Dios es, en efecto, omnipotente, omnisciente e infinito, pero –por así decirlo– ha decidido en la creación dejar espacio a

otra presencia física creada que, en el hombre adquiere una connotación dramática y dialéctica mediante la asignación de la libertad. Conocemos muy bien la soledad radical del hombre y de la mujer debajo del árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2–3), que es un símbolo evidente de la opción moral autónoma.

Dios, por tanto, no ejerce la omnipotencia en su relación con el hombre de forma tiránica, y las Escrituras hebreo-cristianas –que ya ponen de manifiesto el concepto de «conciencia» humana– resaltan esta autonomía, con su grandeza y sus riesgos: «Yo te he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición: elige, por tanto, la vida, amando al Señor, tu Dios, obedeciendo su voz y manteniéndote unido a él» (Dt 30,19-20). Y una vez más, siglos después, el Sirácida, un sabio del siglo II a.C., apostillaba: «No digas: Me he rebelado por culpa del Señor... ¡Él me ha desviado! Dios, al principio, creó al hombre y lo dejó en manos de su propio querer. Si quieres, observarás los mandamientos, porque ser fiel depende de tu voluntad. Él ha puesto ante ti el fuego y el agua; extenderás la mano a donde quieras. Ante los hombres están la vida y la muerte, y a cada uno se le dará lo que a él le plazca» (15,11-17).

Al crear al hombre, la omnipotencia divina decide, por tanto, dejarse incluso «herir» y casi «dominar» por opciones humanas antitéticas, emblemáticamente ilustradas en las célebres páginas del «pecado original» de Génesis 3. Aquí encontramos una diferencia radical con la antropología mesopotámica, que veía al hombre como una criatura amasada con el fango de la materialidad y con la sangre del dios rebelde y derrotado Qingu: el hombre era considerado, por tanto, como irremediablemente obligado al mal y, así, constituía la antítesis de la divinidad. O bien, al contrario, en otras concepciones de origen hindú, la humanidad es una partícula inmersa en el océano infinito de la divinidad.

La antropología bíblica de la libertad, además del innato límite de criatura (la finitud), lleva consigo, en este punto, el tema de la culpa y del pecado y se prolonga ulteriormente hacia el horizonte del mal, suscitando cuestiones de elevadísimo espesor teórico antes incluso que existencial. Sin embargo, debe darse un paso ulterior. El Dios bíblico es un ser moral, no un soberano cínico que crea y posteriormente abandona a su criatura a sí misma. No es indiferente ante el bien y el mal, y no deja la libertad humana en un aislamiento desdeñoso. De ahí se derivan, por tanto, dos consecuencias. La primera concierne a la acción de la «gracia» divina, que se entreteje con la libertad humana, sosteniéndola a favor de una opción positiva, con una dosificación delicadísima, sobre cuya medida han trabajado tenazmente pensadores extraordinarios, partiendo de san Pablo y siguiendo con Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Pascal, Kierkegaard, por dar algunos nombres en absoluto secundarios en la historia de la cultura occidental. Y, posteriormente, hallamos el acontecimiento fundamental de la «redención», por la que Dios mismo, en el Hijo, asume la humanidad desde su interior, participando en el límite de la muerte y encontrándose con el pecado para «redimirla».

Incluso según otra perspectiva, a saber, la escatológica, Dios no permanece indiferente frente al hombre y la moralidad. Y en este ámbito nos encontramos con la objeción del fuerte impacto emocional que concierne a los diversos torturadores de la historia a quienes Dios no ha parado los pies. Dios no se retracta como Creador de una criatura libre y, por tanto, incluso con el apoyo de la «gracia», no elimina como un titiritero supremo los convulsos e insensatos movimientos de su criatura, ni se reduce a ser el «tapagujeros» de una criatura limitada por su misma naturaleza. Sin embargo, tampoco es un emperador impasible y ajeno, relegado en su dorado cielo: ha dado un sentido a la creación y la ha insertado en un proyecto general (léase el capítulo 8 de la Carta a los Romanos o

el Apocalipsis). La escatología no es sino la realización definitiva de este proyecto en el que el bien y el mal, el grano y la cizaña, son finalmente diferenciados y juzgados. Este es el sentido del denominado «juicio final», de los *novissimi*, y –recurriendo de nuevo al Apocalipsis– de la «nueva Jerusalén». Nos detenemos aquí, conscientes de haber trazado solamente un esbozo de cuestiones que exigen una extensa y rigurosa investigación.

Dios, el hombre y Satanás

¿De qué se habla cuando se habla de Dios? ¿De un Ser? ¿De un individuo sobrenatural con rasgos humanos que posee identidad y voluntad? ¿De un Espíritu? ¿O de qué hablamos? Quien habla de un Dios/Bien como un Otro radicalmente diferente del hombre y de Satanás/Mal como un tentador invencible me deja perplejo. ¿No considera que se trata de una mitología facilona, adecuada para un uso cotidiano y sencillo?

Las cuestiones que nuestro interlocutor plantea son fundamentales en teología. El concepto de Dios, la libertad de la persona, la gracia, el mal, etc., son términos fundamentales, objeto de reflexión a lo largo de los siglos. Por eso, quisiera detenerme solamente en un aspecto muy específico, el de la relación triangular Dios-hombre-Satanás. En el Nuevo Testamento encontramos textos en los que es indudable la realidad y la acción de Satanás (y así se recogerá en la doctrina eclesial posterior), y otros en los que –como en el caso del endemoniado del evangelio de Marcos (9,14-27)– la posesión, por el contrario, es del tipo que nosotros clasificaríamos como un síndrome de epilepsia o una psicopatía. Por otra parte, la tesis tradicional de la «retribución», según la cual Dios inflige un castigo por cada delito, inducía a encontrar en la enfermedad y en el sufrimiento una raíz de culpa o de mal moral (los amigos

de Job sostienen esta tesis; véase, por el contrario, la reacción contraria de Cristo con respecto al ciego de nacimiento en el evangelio de Juan 9,1-3).

Ahora bien, si nos mantenemos en el perímetro muy circunscrito que hemos elegido, es necesario afirmar, antes que nada, que el cristianismo rechaza toda forma de dualismo que vea como árbitros de la historia y del ser dos divinidades antitéticas y dialécticas entre sí. El demonio no es el principio del mal que combate contra el principio divino del bien, determinando la tensión permanente y estructural del ser creado. Para la tradición cristiana, Satanás es inferior a Dios; es Dios quien lo controla y lo domina.

Una segunda observación concierne, en cambio, al hombre. Debemos rechazar la excusa del diablo para anular la libertad y la responsabilidad humana. Antes que nada, es necesario señalar con el índice al mal que el hombre crea con sus propias manos. El riesgo, glorioso y miserable, de la libertad está en la raíz del existir y del actuar de cada persona con respecto al bien y el mal. Sin embargo, esta libertad puede estar condicionada, y es aquí donde entra en función la figura de Satanás.

Una tercera consideración, en cambio, podría resumir el perfil de lo demoníaco según la Biblia. Se trata de una visión «analógica» y «simbólica» que engloba en sí muchas dimensiones que nosotros, más analíticamente, tendemos a distinguir: en ella caben el mal físico, las patologías psíquicas, el pecado personal, el influjo social nefasto, el mal en general, pero también el Maligno. En este sentido puede decirse que Satanás, a primera vista, tiende en la Biblia a personificar todo el mal del mundo en sus múltiples variaciones. No obstante, hay pasajes en los que encontramos la clara afirmación de que Satanás es un misterio específico que se opone al proyecto divino sobre la humanidad y el ser.

La teología posterior ha hablado del carácter «personal» del demonio a partir de las escenas evangélicas en las que Je-

sús interpela a Satanás y es interpelado por él. Ciertamente, hablar de «persona» o de «ser personal» para referirse al diablo, es una formulación que necesita precisarse, puesto que la «persona» es un valor, es una unidad plena y armónica, mientras que Satanás es «aquel que divide» (*diábolos*), que agrieta la perfección. Joseph Ratzinger, siendo teólogo, usó una expresión paradójica: «El diablo es un ser personal de una forma que no es persona». Es la antítesis de Dios, en quien ser persona es plenitud absoluta; es también la antítesis del hombre, cuya persona debería ser signo de riqueza e intimidad profunda. De modo sugerente, el escritor agnóstico francés André Gide escribió: «Si el diablo pudiera, diría: "Soy el que no soy"», en clara referencia a la definición bíblica de Dios: «Soy el que soy» (Éx 3,14).

Con esta consideración, regresamos al punto del que hemos partido. La respuesta debe considerar los numerosos componentes que tienen que colocarse correctamente. Para comprender a Satanás es necesario, en primer lugar, afirmar, conocer y poner en su justo lugar a Dios, que constituye el objeto y el sujeto primario e ineludible de la fe cristiana. La salvación ofrecida por Cristo no es pura y simple redención de las fechorías del diablo y de la libertad humana. Es, como dice san Pablo, «mucho más» (Rom 5,17): el don de una vida nueva, la participación en la misma vida divina, la comunión con Dios y con la eternidad, la superación –por gracia, es decir, por don salvífico– del límite de la criatura.

Delito y castigo

Henos aquí ante un pasaje de la que –si somos creyentes– debemos llamar «palabra de Dios»: «Los hijos de adúlteros no llegarán a la madurez, la descendencia de una unión ilegítima será exterminada. Aunque tengan una larga vida, no serán apreciados y,

al final, su vejez será deshonrosa. Y si mueren prematuramente, no tendrán esperanza ni consuelo en el día del juicio, pues el destino de una estirpe inicua es terrible» (Sab 3,16-19). ¿Cómo es posible aceptar un texto así como orientación de nuestra experiencia religiosa?

Compuesto en griego en los umbrales de la era cristiana, probablemente por un hebreo en Alejandría (Egipto), y colocado bajo el patronazgo simbólico de Salomón, el gran maestro de la cultura sapiencial hebrea, según la tradición bíblica, el libro de la Sabiduría se revela en realidad en muchas de sus partes, como una obra abierta e innovadora. Piénsese solamente en su explícita doctrina de la feliz inmortalidad reservada al justo y en el mismo contexto que precede y sigue al pasaje recordado por nuestro lector (3,13-15 y 4,1-2). En él se exalta, en efecto, a la mujer estéril, pero honesta, y al eunuco «cuya mano no ha cometido iniquidad», al contrario de muchas páginas veterotestamentarias que consideraban este estado físico como una maldición divina porque impedía la reproducción, contemplada como signo de la bendición divina. Es en este contexto moral en el que deben comprenderse las duras palabras que siguen y que escandalizan al lector. Los términos son duros y reflejan expresiones tradicionales del Antiguo Testamento. Para entenderlo debemos tener presentes tres datos.

El primero concierne a la denominada «teoría de la retribución»: según la antigua sabiduría de Israel, a cada delito debía corresponderle un castigo divino, que podía manifestarse en el fracaso o en el sufrimiento del individuo pecador y de cuantos eran por él queridos, es decir, la familia y la prole. Sabemos que Job reaccionó contra esta concepción excesivamente esquemática, a menudo desmentida por la realidad, y Cristo se situará también en esta misma línea: un buen ejemplo, que ya hemos mencionado, se encuentra en el caso del ciego de nacimiento, en el que Jesús niega que el mal fí-

sico se debía a un pecado del que sufría o de sus padres (véase Jn 9,1-3). Por consiguiente, téngase en cuenta la evolución implícita en la Biblia, precisamente porque es una revelación histórica que avanza paso a paso. De ahí que no sea posible asumir un solo texto de forma independiente.

El segundo elemento afecta específicamente a la cuestión de la familia que está implicada en el castigo. Se trata de una especie de responsabilidad colectiva, que no debe tomarse excesivamente a la letra, sino que tiene que verse más bien como un subrayado de un elemento significativo: el pecado no es nunca una cuestión solamente individual, sino que tiene una resonancia en la sociedad, deja una secuela que contamina la atmósfera moral y, a veces, produce una estela incluso física (pensemos, por ejemplo, en la transmisión del sida al hijo por parte de una madre enferma o en las semejantes consecuencias provocadas por un padre drogadicto o alcohólico).

Esto no quita que la responsabilidad primaria sea individual. Léase, con respecto a esta perspectiva, todo el capítulo 18 de Ezequiel o estas palabras de Jeremías: «No se dirá más el refrán: "Los padres han comido uvas agraces y los hijos sufren la dentera", sino que cada uno morirá por su propia iniquidad» (31,29-30). Más aún, el mismo autor del libro de la Sabiduría, en una página muy densa, exaltará el perdón de Dios para el pecador arrepentido, porque el Señor «tiene compasión de todos» y «reprende a los culpables, para que, abjurando de su maldad, crean en el que ama todo cuanto existe» (11,23-24; 12,2).

Finalmente, debe tenerse en cuenta –como decíamos– el contexto. El autor sagrado quiere afirmar solemnemente que la esterilidad honesta vale mucho más que una gran familia en la que impera el mal y que está bajo el juicio divino. El duro vocabulario tradicional tiene solamente el objetivo de subrayar esta verdad y demostrar que puede desmentirse la teoría

de la retribución moral: existe un bienestar externo que, en realidad, tiene sobre sí el signo inminente de la condenación divina.

Maldición y mal de ojo

Una gran cantidad de personas sigue creyendo actualmente en el mal de ojo, o en las maldiciones, y es fácil ironizar acerca de esta ingenuidad sobre la que campan legiones de timadores, echadores de cartas, magos, adivinos, etc. Pero ¿cómo enfocamos la retahíla de doce maldiciones que se leen en el capítulo 27 del Deuteronomio o esa aún más larga del capítulo 28, donde, entre otras cosas, leemos que «el Señor golpeará [al Israel pecador] con desvaríos, ceguera y locura»? ¿Existe, por tanto, una señal divina en la raíz de ciertas enfermedades?

Las «maldiciones», paralelo negativo de las «bendiciones», constituyen en la Biblia –pero también en otras culturas religiosas– un fenómeno literario (poseen, de hecho, fórmulas específicas), social (reflejan situaciones y convicciones populares) y teológico (tienen en su fundamento la implicación de Dios). El principio que en ellas subyace es doble. Por un lado, se quiere expresar la confianza en la «moralidad» de Dios: el Señor no puede permanecer indiferente ante el mal y la injusticia, sino que debe intervenir restableciendo la armonía violada por el pecador. Se trata, por tanto, de una apelación al juicio divino, cuya sentencia es imparcial y justa.

Por otro lado, existe un tipo diferente de confianza, la de la palabra, que en las civilizaciones del Próximo Oriente antiguo se consideraba eficaz, sobre todo cuando era pronunciada en un contexto sagrado. Como sucede con las palabras del sacerdote en la consagración, capaces de hacer realmente presente a Cristo bajo el signo del pan y del vino, del mismo modo

el fiel hebreo estaba seguro de «obligar» a Dios a intervenir con su juicio mediante la maldición ritual.

El contenido de la maldición era regulado por una doctrina apreciada por el Antiguo Testamento, a saber, la de la retribución, que ya hemos tratado en la respuesta anterior y que podríamos resumir en el binomio «delito-castigo»: si has pecado, Dios te castigará con una enfermedad. He aquí el significado de la maldición de Deuteronomio 28,28, citada por nuestro interlocutor: «El Señor golpeará con desvaríos, ceguera y locura». Por cuanto hemos dicho en la respuesta anterior, sabemos que contra esta doctrina reaccionarán duramente Job y el mismo Jesús, que, ante el ciego de nacimiento, se rebelará contra la idea de que su ceguera se deba a un pecado cometido por aquel desdichado en el seno materno o por sus padres, como sostenían las varias escuelas rabínicas de entonces (Jn 9,1-3).

Nosotros, en cambio, fijamos nuestra atención solamente sobre el «castigo» de la locura, mencionada en aquella maldición. En el original hebreo encontramos la frase *timhôn lebab,* «confusión del corazón», donde «corazón» significa «mente» y «conciencia». Ahora bien, es bien sabido que la antigüedad tenía una postura doble y antitética ante las perturbaciones mentales y psíquicas. Por un lado, las consideraba como una irrupción divina, misteriosa e intangible; por otro, las juzgaba obra de un «espíritu malo sobrehumano», como se dice a propósito de la locura de Saúl, el primer rey de Israel (1 Sm 16,14; 18,10; 19,9).

También se dirá de Jesús, por parte de sus parientes, que estaba fuera de sí, y los escribas jerosolimitanos añadirán: «Está poseído por Beelzebul... el príncipe de los demonios» (Mc 3,21-22). Cristo se encontrará con algunos enfermos mentales, considerados endemoniados según la doctrina da la retribución que hemos mencionado: probablemente, este sea el caso del «endemoniado» de Gerasa (véase Mc 5,1-13) o el

del chico, casi con toda certeza también epiléptico, curado al pie de la montaña de la transfiguración (véase Mc 9,14-29). Estamos, por consiguiente, en presencia de una convicción vinculada a una visión religiosa que la Biblia refleja precisamente porque está «encarnada» en una cultura y en una sociedad.

Esta visión, sin embargo, como sucedía también en el caso de la lepra, es superada por Cristo, que se preocupa de curar esos sufrimientos, considerándolos un mal del que había que liberar al afectado. Desafortunadamente, una lectura «literalista» de la Biblia avaló en el pasado la teoría de la retribución y las correspondientes creencias populares, imaginando que la locura tenía un origen satánico, que era signo de una culpa o de una maldición, y no una enfermedad que tenía que ser curada y sanada, a la luz del auténtico mensaje bíblico.

Juzgar y excomulgar

A menudo, nos encontramos con el mal y con la maldad y la miseria humana también en la misma Iglesia. Pues bien, ¿cuál debe ser nuestro juicio? ¿Los debemos condenar nosotros con actos explícitos como la excomunión, en el caso de que se trate de un delito cometido por un fiel? ¿O es Dios el único árbitro y juez justo? San Pablo, en el caso del escándalo del incestuoso presente en la comunidad de Corinto, parece resultar contradictorio, porque primero entrega al pecador al juicio de Dios, pero después dice que los miembros de la comunidad cristiana deben ser juzgados por los responsables de la Iglesia. ¿No sería mejor atenerse solamente a Cristo, que afirma: «No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados» (Lc 6,37)?

Quien me escribe pone en la base de su interrogante dos textos de la primera Carta a los Corintios que parecen chocar entre sí sobre un tema bastante delicado, a saber, el juicio so-

bre el prójimo. Por un lado, ante un caso escabroso, el de un cristiano de Corinto que se ha mancillado con el incesto, el apóstol pronuncia un juicio sobre él: «Yo, ausente con el cuerpo pero presente con el espíritu, ya he juzgado como si estuviera presente el que ha cometido tal acción: en el nombre del Señor nuestro, Jesús, reunidos conjuntamente vosotros y mi espíritu, con el poder del Señor nuestro, Jesús, que este individuo sea entregado al poder de Satanás...» (5,3-5).

Por otro lado, más adelante, san Pablo formula una especie de principio general: «¿No son a los de dentro [es decir, a los que forman parte de la comunidad] a quienes debéis juzgar? A los de fuera [es decir, los paganos] Dios los juzgará» (5,12-13). Para subrayar esta acción de juicio intraeclesial, que conduce a la «excomunión» del incestuoso, el apóstol recurre a una cita bíblica: «Quitad al malvado de en medio de vosotros» (Dt 13,6; 17,7). La pregunta, entonces, es esta: ¿corresponde el juicio solo al Señor, como Pablo afirma en su primer pasaje, que, entre otras cosas, lo ve claramente –de hecho, dice: «Mi juez es el Señor» (1 Cor 4,4)– por las acusaciones lanzadas contra él por algunos grupos cristianos de Corinto, o también la Iglesia tiene el derecho-deber de juzgar a sus fieles? ¿No había declarado Jesús, como recuerda nuestro lector: «No juzguéis, para no ser juzgados» (Mt 7,1)?

La respuesta tiene que tener en cuenta dos dimensiones. Sin lugar a dudas, el juicio supremo y definitivo corresponde a Dios, y así se representa admirablemente, por ejemplo, en una página de Mateo que merece releerse con atención (25,31-46). Esta perfila ante nuestros ojos el momento en el que «el Hijo del hombre vendrá en la gloria con todos sus ángeles y ocupará el trono de su gloria». Es lo que nosotros habitualmente denominamos «el juicio final», en el que no faltarán las sorpresas, porque Dios –como a menudo repite la Biblia– «escruta los corazones y los riñones», es decir, incluso los secretos más ocultos de las conciencias. Así, aquellos que

se han entregado con amor a uno de los «hermanos más pequeños», enfermos, hambrientos, encarcelados, extranjeros, serán acogidos en el Reino, aun cuando no lo hayan hecho explícitamente por Cristo («Señor, ¿cuándo te hemos visto hambriento y te hemos dado de comer...?: v. 37).

Sin embargo, en el camino de la historia, también la Iglesia tiene la tarea de juzgar y purificarse del mal que se infiltra en su interior. Siguiendo con el evangelio de Mateo, encontramos otra página en la que se configura una normativa que tiene en cuenta tres grados de juicio: la reprensión personal al hermano que yerra, la corrección con la implicación de dos o tres personas cualificadas y, finalmente, el juicio ante la Iglesia, reunida en asamblea (18,15-17). Efectivamente, existe un poder de «atar y desatar» –expresión bíblica que se refiere al juicio– delegado por Cristo a Pedro (Mt 16,19), a los apóstoles (Jn 20,23) y a la Iglesia (Mt 18,18).

Este juicio, que puede llegar hasta la «excomunión» de la comunidad eclesial, se enraíza precisamente en el mandato del Señor que acabamos de citar: san Pablo, en el pasaje del que se nos ha hablado al principio, hablaba claramente del «poder del Señor nuestro, Jesús» y de un acto realizado «en el nombre del Señor nuestro, Jesús», que se hace explícitamente mediante la asamblea de los fieles en unión con el apóstol («reunidos conjuntamente, vosotros y mi espíritu»). Además, este gesto no debe ser meramente punitivo, sino también educativo. Es casi una lección pedagógica para que el pecador descubra su culpa, sienta la necesidad de la comunión perdida y se convierta, llegando así a su nueva admisión.

De hecho, la advertencia paulina concluía con estas palabras: «Este individuo [el incestuoso] sea entregado al poder de Satanás, para ruina de su carne [es decir, de su pecado], para que su espíritu [purificado y renovado] pueda obtener la salvación en el día del Señor» (1 Cor 5,5). La ley de la Iglesia tiene, por consiguiente, la misión de juzgar no para una condena

como un fin en sí mismo, sino para hacer renacer en el corazón del hermano pecador el deseo ardiente de la purificación y del retorno a la comunión plena. De nuevo, es el apóstol Pablo quien invita a los cristianos de Tesalónica a «no tratar al desobediente como un enemigo, sino a reprenderle como un hermano» (2 Tes 3,15).

Morir, ¿y después?

Se ha dicho que la muerte es la «la gran apátrida», porque ninguna ciudad o nación querrían asignarle el derecho de ciudadanía. Sin embargo, está instalada en todas las ciudades y naciones del mundo. En torno a esta realidad tan radical se ha volcado la búsqueda y la interrogación de la humanidad, con el objetivo, sobre todo, de pasar el umbral que separa la muerte del «después». ¿Es posible esbozar en unas pocas líneas qué piensa de este componente último de la vida terrena el conjunto de la Biblia, para así arrojar algo de luz sobre este horizonte desconocido?

Môt tamût, «ciertamente morirás»: estas desabridas palabras de Dios resuenan desde las primeras líneas de la Biblia (Gn 2,16). La muerte física es el signo del límite de la criatura; mejor dicho, es un gran «símbolo» que une en sí muchas muertes del hombre: el pecado, la soledad, la miseria, la violencia. La muerte recorre todas las páginas de la Biblia, que convergen en una muerte suprema, la de Cristo en la colina de Jerusalén llamada «Calavera», en arameo Gólgota, en latín Calvario. El miedo a la muerte se encuentra en todos los hombres de la Biblia.

Sobre ella medita el orante del salmo 39 (vv. 6-7): «En pocos palmos has medido mis días, y mi duración ante ti es nada. Solo un soplo es cada hombre que vive, como una sombra es el hombre que pasa». De esto se hace eco el salmo 90 (vv. 5-6):

«Lo destruyes, lo sumerges en el sueño; es como la hierba que brota por la mañana: al alba florece, brota, al atardecer es cortada y se seca». Es el drama de Job y del rey Ezequías, que, curado de una enfermedad gravísima, exclama: «No son los infiernos los que te alaban, oh Señor, ni la muerte te canta himnos, sino el que vive y te da gracias como yo hago hoy» (Is 38,18-19). El mismo Jesús, ante el ángel de la muerte, exclama: «Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz...» (Mt 26,39).

La palabra de Dios se encarna también en los miedos y en el sentido de límite del hombre. En numerosas páginas del Antiguo Testamento, al más allá se le llama *sheol* y es considerado como una región espectral, vacía, en la que se sobrevive de forma larval. Esta concepción ocupa cierto espacio en algunos períodos de la historia del Israel bíblico y se mantendrá en ámbitos restringidos también en el judaísmo tardío, cuando ya se había extendido la doctrina de la resurrección. Un ejemplo lo constituye el grupo político-religioso de los saduceos, que polemizan con Jesús tratando de mostrar la falta de coherencia de la resurrección (sobre esto, léase Mt 22,23-33). Pero la Biblia va ayudando progresivamente al hombre a romper esa frontera oscura, mostrándola bajo una nueva luz. Y esto sucede no solo con Henoc o con Elías, que atraviesan la muerte para adentrarse en Dios (Gn 5,24; 2 Re 2,1-13). Este es también el destino de todo justo, que, viviendo en comunión con Dios durante la existencia terrenal, es envuelto y conquistado por lo eterno y lo infinito.

Es significativa la profesión de fe de dos salmistas. «Tú no abandonarás mi vida en los infiernos, ni dejarás que tu fiel vea la fosa. Me señalarás el sendero de la vida, alegría plena en tu presencia, dulzura sin fin a tu derecha» (Sal 16,10-11). «Dios podrá rescatarme, me arrancará de la mano de la muerte» (Sal 49,16). El libro de la Sabiduría, en los umbrales del cristianismo, exalta ya la plenitud de la comunión con Dios más

allá de la muerte: «Las almas de los justos están en las manos de Dios... A los ojos de los necios parecía que morían... pero ellos están en paz. Aun cuando a los ojos de los hombres padecieron tormentos, su esperanza está llena de inmortalidad» (3,1-4). El Cantar de los Cantares está convencido, efectivamente, de que el amor consigue plantar cara a la muerte: «Fuerte como la muerte es el amor» (8,6).

Pero es con la pascua de Cristo con la que el duelo entre vida y muerte encuentra una salida: «La muerte ha sido engullida por la victoria. ¿Dónde, oh muerte, está tu victoria? ¿Dónde, oh muerte, está tu aguijón? Sean dadas gracias a Dios, que nos da la victoria por medio del Señor nuestro, Jesucristo» (1 Cor 15,54-57). Cristo, el Hijo de Dios, experimentando desde dentro nuestra mortalidad física y espiritual, es decir, muriendo en la crucifixión, la ha destruido y la he fecundado con una semilla de infinitud. Él es la «primicia» de los que han muerto y resucitarán, según la famosa imagen paulina.

Por esta razón, entre los ciudadanos de la Jerusalén esperada, descrita en el último libro de la Biblia, el Apocalipsis (cap. 21), la muerte siempre estará ausente: «Enjugará toda lágrima de sus ojos, no existirá más la muerte, ni el luto, ni la lamentación, ni la angustia» (21,4). «Y estaremos siempre con el Señor» en una comunión de amor y de eternidad (1 Tes 4,17).

Un relato judío, que también conoce el mundo islámico, describe así la muerte de Abrahán, padre en la fe de todos los creyentes: «Abrahán, al llegar el ángel de la muerte a apoderarse de su alma, dijo: "¿Has visto alguna vez a un amigo desear la muerte del amigo?". El Señor le reveló entonces: "¿Has visto alguna vez a un amante rechazar el encuentro con el amado?". Entonces dijo Abrahán: "Ángel de la muerte, ¡tómame!"». La muerte, de puro y simple distanciamiento del horizonte terreno y humano, se transforma en un encuentro con lo divino y lo eterno. Usando una expresión del poeta austriaco Rainer M. Rilke, la muerte se convierte en la otra cara de la

vida, con respecto a la que ahora se nos dirige y que estamos experimentando.

La particular «felicidad» de la otra vida

El creyente piensa en el más allá como un lugar en el que se unirá con sus seres queridos. Pues bien, imaginemos por un momento que un alma llega al encuentro descrito, pero allí falta alguien. No está mi padre, no está mi madre. O está ausente un hijo. Siento un inmenso dolor: nunca nos encontraremos. La desesperación me desgarra. ¿En el paraíso? No es posible. Es una antinomia absoluta el sufrimiento en la felicidad. ¿Qué puede decirse, entonces?

El interrogante planteado por el lector es dramático y creo que ha pasado al menos una vez por la mente y el corazón de todo creyente (pero también de todo pensador convencido, como Platón, de una vida eterna). Debemos establecer, sin embargo, una premisa: toda representación del más allá esta obligatoriamente modulada sobre la analogía y la simbología del más acá. Se habla, de hecho, de un «después» posterior al presente, de un cielo remoto lleno de luz o de un abismo tenebroso, de un futuro y de un más allá. Como es evidente, se trata de imágenes espacio-temporales, las únicas de las que podemos disponer, que, sin embargo, chocan con el concepto de lo eterno y de lo infinito, realidades «puntuales» e «instantáneas», que están aquí y ahora, como lo estaban y lo estarán en todo lugar en su trascendencia absoluta.

El escritor francés Julien Green, en su *Diario: 1935-1939,* recurría a la idea de una gestación en el seno del tiempo y del espacio: esta «cavidad oscura» está situada, sea como sea, en el cuerpo omnicomprensivo y contemporáneo de la eternidad y del infinito que ya nos engloban, y la muerte es solo un desve-

lamiento de lo que ya está en acción en aquel horizonte que nos supera. No por mera casualidad, en el evangelio de Juan, Jesús declara que quien cree está *ya, ahora,* salvado, y este mismo criterio rige para la condenación (3,18). Esta temática delicada y compleja, todavía más complicada en el cristianismo por la cuestión de la «resurrección», es solo el fondo del interrogante más específico del lector, también formulado según nuestras categorías de alegría y dolor, necesarias –a falta de otras–, pero insuficientes.

Pues bien, también en este caso debemos reconocer que el más allá comprende un nuevo estatuto que no elimina nuestras relaciones, sino que las transfigura, situándolas en un nivel de plenitud y perfección. Es curioso advertir lo que Cristo dice a quienes irónicamente le plantean el caso de la mujer que había tenido siete maridos y que en la otra vida estaría forzada a mantener una extraña poliandria: «En la resurrección no se toma mujer y marido, pues se es como los ángeles en el cielo». Y añadía esa frase que tanto apreciaba Pascal, según la cual es necesario infringir los esquemas terrenales, porque el Señor «no es Dios de muertos, sino de vivos» (Mt 22,23-32), a saber, un horizonte eterno.

Bajo esta luz, nuestra moralidad, que en la tierra está condicionada por el sentimiento y el interés, se convertirá en límpida participación en la justicia divina, que entregará al pecador a la ausencia de la gloria y de alegría, al contrario de lo que le sucederá al santo. Ciertamente, la realidad humana –decíamos más arriba– no es eliminada, y por eso se mantendrá un «dolor» por la ausencia en la gloria de un hijo o de un padre. Pero como nos ha enseñado la teología reciente, existe incluso el dolor de Dios, que es el «feliz» por definición: es un sufrimiento de amor, que jamás rompe el vínculo con su criatura incluso pecadora, exactamente igual que hace una madre con respecto a su hijo rebelde. Es ciertamente un dolor, pero forma parte de la belleza suprema del amor verdadero y perfecto. Por

esto decía que no debe copiarse mecánicamente la bienaventuranza plena y suprema a partir de nuestra actual experiencia, terrenal e histórica, de la felicidad.

¿Inmortalidad o resurrección?

Como cristianos, ¿debemos creer en la inmortalidad del alma o en la resurrección de la carne, es decir, de los cuerpos? De hecho, me parece que la escatología, es decir, el tratado sobre las realidades últimas, oscila entre estas dos perspectivas, que, sin embargo, no me parecen compatibles. En el credo profesamos nuestra fe en la «resurrección de la carne», pero seguimos hablando de las «almas» de los difuntos.

Se titula, significativamente, *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los cuerpos?* y es obra de uno de los más grandes teólogos protestantes del siglo XX, Oscar Cullmann. Se trata de un estudio esencial que plantea precisamente la alternativa entre dos escatologías (el más allá) diferentes: la griega, fundamentada en la inmortalidad del alma, y la hebreo-cristiana, que proclama en el credo la «resurrección de la carne». Sin embargo, es necesario reconocer, tal como sugiere nuestro interlocutor, que siempre ha existido una oscilación entre las dos perspectivas.

Así, si echamos mano al libro de la Sabiduría (considerado «bíblico» solo por los católicos, pero que, probablemente escrito en Alejandría, constituye un gran testimonio del judaísmo de la diáspora), nos encontramos con una constante celebración de la «inmortalidad» de las «almas de los justos», y esto es debido, sin lugar a dudas, a un influjo ideológico griego. Léase, por ejemplo, en 9,15: «Un cuerpo corruptible amodorra al alma, y la tienda de arcilla carga a la mente con muchos pensamientos». Es fácil pensar en el dualismo pla-

tónico *psych-sôma* (véase *Fedón* 81c). El propio Pablo habla a los corintios de un «andar en el exilio del cuerpo», «cuando llegará a destruirse este cuerpo, nuestra habitación en la tierra» (2 Cor 5,1.8-9); sin embargo, en el mismo contexto afirma que «recibiremos otra habitación de Dios, una morada eterna, no construida por mano humana», refiriéndose así al mensaje de la resurrección de los cuerpos.

Aunque la religión hebreo-cristiana tuvo que asumir la doctrina de la inmortalidad, que tanto espacio recibe en la especulación patrística y medieval, es necesario reconocer que la concepción judeo-cristiana es radicalmente diferente a la griega. Para esta última, de hecho, la incorruptibilidad –y por tanto la inmortalidad– es una cualidad metafísica «natural», es decir, constitutiva del alma. Por el contrario, para la visión bíblica, es una gracia o un don, porque implica la comunión plena con Dios, la participación en su vida de forma íntima perfecta, tanto que en el evangelio de Juan «vida eterna» es sinónimo de «vida divina», y por eso está reservada solamente a las «almas de los justos», como decía el libro de la Sabiduría.

Es cierto que sobre todo con la pascua de Cristo, que deposita una semilla de eternidad y divinidad en la corporeidad y en la temporalidad, la resurrección se convierte en la perspectiva que mejor expresa la escatología cristiana, sin por ello eliminar la perspectiva del alma inmortal. Esta visión, además, se apoya firmemente en la antropología bíblica, que es unitaria: la persona no es fruto de una composición de cuerpo y alma, sino una totalidad radical unitaria de límite y trascendencia, de fragilidad y de «imagen» divina. Por tanto, quien es redimido es el hombre en su integridad, aunque resulta lógicamente complejo el modo de describirlo. Nos contentaremos, pues, con una sencilla reflexión.

En la resurrección, la criatura entera, como decía Pablo, es «recreada», es decir, reconducida a un nuevo proyecto «cósmi-

co» (en el sentido etimológico de «orden», «armonía»), en el que desaparecen las coordenadas limitadoras del tiempo y del espacio –y por tanto de la finitud– en las que ahora estamos inmersos, y de la corrupción material o moral. El propio apóstol, en el capítulo 15 de la primera Carta a los Corintios, se esfuerza por representar este nuevo estatus que supone la libertad de la cárcel del tiempo y del espacio, pero que tiene como punto de partida la personalidad presente e histórica del individuo. En efecto, recurre a imágenes como la del vínculo entre la semilla y el árbol, vínculo de continuidad pero también de novedad y diversidad, y concluye: «Se siembra corruptible y resucita incorruptible, se siembra innoble y resucita glorioso, se siembra débil y resucita lleno de fuerza, se siembra un cuerpo *psíquico* y resucita un cuerpo *pneumático*» (15,42-44).

Resulta significativo el último contraste: el cuerpo *psíquico* tiene en sí un alma y una interioridad y es el estatus presente de la persona; el cuerpo escatológico es *pneumático* no en el sentido de una evanescencia de la realidad corpórea en una especie de ectoplasma, sino en el sentido de que el cuerpo «psíquico» resucitado estará plenamente impregnado del *Pnéuma,* es decir, del Espíritu divino activo en el Cristo resucitado, principio de nuestra transfiguración y comunión con lo eterno y lo divino infinito, para que «Dios sea todo en todos» (15,28).

La resurrección de la carne

Hay una dificultad que atraviesa mi pensamiento y que me induce a destacar un tema que imagino que se la planteado a menudo: ¿cómo puede adoptarse una categoría como «resurrección de la carne» (junto a esa, más lógica, según mi parecer, del «alma inmortal»), mezclando materia y espíritu, tiempo y eternidad?

Con esto se puede correr el riesgo de hacer «estallar» la misma escatología cristiana.

Con esta pregunta se nos remite al tema ya afrontado en la respuesta anterior, aunque más centrada exclusivamente en la cuestión de la resurrección. Para afrontar los temas «últimos» («escatológicos», precisamente) se ha recurrido durante siglos a un enorme esfuerzo intelectual que ha producido diversos modelos de representación, con la constante consciencia del margen de impotencia explicativa. Como ya hemos dicho, si queremos seleccionar los dos modelos que más han influido en el pensamiento occidental, debemos remitirnos al hebreo-cristiano de la resurrección, conectado con una antropología unitaria «psico-física», y al de la inmortalidad de cuño griego, vinculado a la trascendencia del alma con respecto a la materialidad finita y caduca.

La fe cristiana ha tratado de fundir estos dos enfoques introduciendo el elemento innovador de la resurrección de Cristo, que entreteje en la humanidad también la divinidad como fuente de transformación de la condición de criatura. Pero si nos mantenemos en el ámbito de la filosofía y de la teología cristianas, podemos decir que también se ha conservado la categoría «alma», concebida como una realidad personal distinta –y en esto se ha producido una adhesión a la visión griega–; no obstante, está vinculada íntimamente con la corporeidad con la que da origen a la criatura humana.

Ahora bien, ni siquiera con la muerte se elimina radicalmente este vínculo (a diferencia de la concepción griega), sino que acontece una transformación que resulta difícil determinar y describir. Tenía razón un teólogo de la categoría de Karl Rahner cuando observaba que «expresiones como "el alma sigue viviendo tras la muerte", "después de su separación del cuerpo", y esas que hablan de la "resurrección del cuerpo", no indican necesariamente realidades diferentes, sino solo

modelos distintos de representar la misma cosa, es decir, la índole definitiva de la historia del hombre llevada a su término». En ese horizonte, el vínculo alma-cuerpo se transfiere a otro plano en el que caen las categorías del tiempo y del espacio y se nos interna en el «más allá» o en la «otra vida», es decir, en la eternidad o en el infinito, que trascienden nuestras categorías mentales vinculadas espontáneamente al «antes» y al «después», al «aquí» y al «allá». En efecto, en el más allá dominan las sucesivas escansiones temporales y espaciales.

Y es por esto por lo que, siguiendo el vocabulario espaciotemporal, la tradición cristiana ha sostenido que después de la muerte tiene lugar un juicio «particular» y personal, en el que se sopesan las opciones morales de cada persona libre y responsable. A este sigue, en numerosos casos, un «tiempo» de purificación y expiación (el «purgatorio», a menudo concebido como un «lugar»), para acceder «posteriormente» al juicio final, cuando toda la humanidad y todo lo creado entrarán en el nuevo orden de las cosas (la «redención» o «salvación»). En realidad, esta sucesión es fruto de nuestro cálculo temporal, porque, más allá de la vida terrenal, existe solo el instante eterno e infinito en el que se transfigura, se juzga, se salva o se condena toda la creación.

Este seno, que es la eternidad, engloba y supera el tiempo y el espacio. Lo eterno está ya presente en el mismo curso de la historia, formado por etapas sucesivas y destinado a concluirse por su finitud. De hecho, la persona, alma y cuerpo, según la visión cristiana, tiene en sí la semilla de la eternidad (la «gracia» divina) durante la misma existencia terrenal; por eso, comienza ya ahora a participar de aquel horizonte trascendente, de aquel instante perfecto, de aquel centro que asume y transfigura en sí mimo todo. La inmortalidad y la resurrección, como decía Rahner, no se oponen ni se contradicen, sino que expresan, con recorridos distintos, la trascendencia a la que está destinada la persona (y san Pablo añade:

también todo el ser cósmico). Una trascendencia que es un presente eterno y «puntual» o un instante perfecto en el que nosotros, vinculados al tiempo, tenemos la impresión de entrar mediante grados o etapas. Aquí nos detenemos, siendo conscientes de que únicamente hemos esbozado unas líneas de un perfil complejo y de arduo desciframiento, porque exige la superación de las categorías espacio-temporales que dominan nuestro pensamiento.

Infierno y paraíso

Los testigos de Jehová niegan la existencia del más allá y del alma. Todo se mantiene en el misterio de la resurrección de la carne, que acontece en un espacio ultramundano. ¿Hay en la Biblia textos que hablen del paraíso, del purgatorio y del infierno? ¿O todo esto es resultado de la interpretación católica de la Biblia?

Dejamos entre paréntesis la interpretación bíblica «fundamentalista» de los testigos de Jehová, que ya hemos tratado, y centramos nuestra atención en esta pregunta: ¿hay en la Biblia pruebas textuales reales de la existencia del más allá? El mensaje bíblico está expresado bajo el velo de un lenguaje que a menudo recurre a imágenes, símbolos e intuiciones del Próximo Oriente antiguo.

La Biblia, de hecho, para expresar realidades trascendentes, adopta un lenguaje necesariamente simbólico, cuyo alcance efectivo debe ser convenientemente examinado. Las realidades en las que estamos interesándonos son, por su naturaleza, trascendentes, es decir, están más allá del tiempo, del espacio y del horizonte en el que ahora nos hallamos inmersos. Conciernen a la eternidad y al infinito, dimensiones que nosotros desconocemos y que solo podemos intuir y representar mediante imágenes.

La propia palabra «paraíso» deriva de un vocablo de origen persa que se refiere a un jardín real exuberante. Y si lo ubicamos en el cielo es porque la esfera celestial está sobre nosotros, purísima e insuperable, y, por tanto, nos parece adecuada para representar lo divino e infinito. Por lo contrario, «infierno» es una palabra que indica algo «inferior», subterráneo, colocado precisamente en las antípodas del cielo.

La Biblia presenta el destino al que es llamado el justo como el «paraíso» por excelencia. «Hoy estarás conmigo en el paraíso», le dice Jesús crucificado al malhechor arrepentido (Lc 23,43). O bien recurre al símbolo de una ciudad perfecta, la Jerusalén celestial, en la que ya no existen el luto, la lamentación, la fatiga, la muerte y el mal (Ap 21,1-4). Asimismo, la Biblia también recurre a la imagen de un árbol de vida del que se obtiene un alimento inmortal (22,3), e incluso se habla del «seno de Abrahán», como en la parábola del pobre Lázaro y del rico egoísta (Lc 16,19-31).

Bajo el manto colorista de los símbolos, la idea es clara: el justo es llamado a traspasar la muerte y a entrar en el horizonte divino, en la comunión eterna con Dios («alegría plena en tu presencia, dulzura sin fin a tu derecha», leemos en el salmo 16,11). Como es evidente, nos hallamos muy lejos de la inmortalidad pura y simple, cualidad propia del alma, tal como es enseñada por Platón. La «vida eterna» bíblica implica la intimidad plena y total con Dios de toda la persona, y no es un atributo de la criatura, sino una gracia (Sab 1–5).

El perfil del infierno es totalmente contrario. La Biblia recurre a imágenes necesariamente negativas, porque deben indicar la separación absoluta de la luz, de la vida, de la alegría. De ahí que hable del «fuego eterno» (Mt 3,12; 18,8; 25,41) o de la *gehenna*, un valle de Jerusalén en el que se quemaba la basura de la ciudad y en el que se realizaban ritos infames (Mt 5,22.30). De ahí también que se utilice la imagen del llanto y del «rechinar de dientes», una expresión que

sugiere tanto el frío como el terror (Mt 13,50), o el macabro símbolo del gusano que corroe permanentemente la carne (Mc 9,48), o incluso el cernirse de las tinieblas (Mt 8,12). Mediante estas y otras imágenes, tomadas posteriormente al pie de la letra por el arte y las tradiciones populares, se quiere pintar el amargo destino de quien voluntariamente se separa del Dios de la vida y de la alegría.

El infierno es esto: la ausencia de esperanza, de amor, de intimidad divina. La Biblia afirma algunas verdades claras sobre el destino final de la humanidad, pero, al tratarse de una realidad trascendente, no quiere ni puede describir sus particularidades. Realmente, las imágenes espaciales quieren describir más bien el estado en el que la persona llega a encontrarse una vez traspasado el umbral de la eternidad y del infinito, tras dejar el tiempo y el espacio.

¿Existe el purgatorio?

Si las Escrituras deben ser nuestro punto de referencia, ¿cómo justificar la tradición cristiana relativa al purgatorio? Se me ha dicho que se basa en un pasaje del Antiguo Testamento y en el hecho de que san Pablo afirma este destino para el discípulo imperfecto: «Se salvará, pero como mediante el fuego» (1 Cor 3,12-15). Francamente, me parece insuficiente para sostener una tesis que consiguió en ciertos siglos un éxito tal que llegó casi a ser la causa desencadenante de la Reforma protestante por el asunto de las indulgencias.

En lo que concierne al purgatorio, al contrario de cuanto ha afirmado algún historiador famoso, no estamos en presencia de un «invención» medieval. Ciertamente, aparece en los documentos de los concilios de Lyon (1274) y de Florencia (1439), reafirmados posteriormente por el de Trento, en polémica con

la Reforma protestante, que consideraba que el purgatorio era una invención diabólica. En realidad, la doctrina de una purificación ultraterrena –que pertenece también a otras religiones y doctrinas: la egipcia antigua, el budismo, Platón, Virgilio– era ya patrimonio común en los textos de muchos Padres de la Iglesia y de autores cristianos de los primeros siglos, a partir de Orígenes (siglo III).

Además del texto paulino, más bien genérico, citado por nuestro interlocutor, ¿cuál es el fundamento bíblico de esta afirmación? La referencia fundamental se encuentra en un pasaje de 2 Macabeos (12,39-45). Al final de una batalla, Judas Macabeo descubre con horror que, debajo de sus vestidos, algunos soldados hebreos caídos en el combate tenían ídolos protectores, lo que violaba el Decálogo. Sin embargo, habían muerto por una gran causa, religiosa y nacional. Decidió entonces hacer una colecta para un sacrificio expiatorio con la convicción de que ellos, a través de la intercesión de los vivos, pudieran «ser absueltos del pecado» cometido y así entrar en la gloria. Esta idea le fue sugerida por el «pensamiento de la resurrección», porque «si no hubiera tenido una firme confianza en que los muertos resucitarían, habría sido superfluo y vano orar por los muertos».

Hasta aquí el texto bíblico que alaba el acto de Judas. Se mantienen abiertos muchos problemas complejos concernientes al denominado «estado intermedio» entre la muerte y la resurrección final. Desafortunadamente, siempre razonamos en términos temporales, que suponen un antes y un después, y recurrimos al espacio, que exige un lugar. En realidad, tras la muerte, el ser humano entra en lo eterno y en lo infinito, que son realidades «puntuales»: son como un punto o una especie de instante perfecto en el que todo se condensa, trascendiendo toda duración y espacialidad. Por esta razón, cuanto se diga sobre el purgatorio debe liberarse de referencias a lugares y a tiempos definidos.

Bajo esta luz, adquiere relieve la afirmación del compendio del *Catecismo de la Iglesia católica,* que define el purgatorio en los siguientes términos: «Es *el estado* de cuantos mueren en la amistad de Dios pero, aunque seguros de su salvación eterna, necesitan purificarse para entrar en la beatitud celestial» (n. 210). Nuestro límite humano y nuestra debilidad requieren que, para acceder a la plenitud de vida y de luz en Dios, se produzca una purificación, y esto es válido para la mayor parte de los justos. En el libro de Job, en efecto, se lee: «La misma luna ante Dios no tiene tanto resplandor y las estrellas no son puras a sus ojos: tanto menos el hombre, este gusano; el ser humano, ¡esta larva!» (25,5-6).

¿Está vacío el infierno?

En la novela Diario de un cura rural (1936), *de Georges Bernanos, me ha llamado la atención una frase que el cura dirige a una feligresa: «El infierno, señora, es no amar más». Es casi exactamente lo contrario a lo que Sartre declaraba en su drama* A puerta cerrada (1945): *«L'enfer, c'est les autres». El prójimo como nuestro infierno, aunque Eliot estaba convencido de que «el infierno somos nosotros mismos, porque el infierno es soledad». Me ha venido así a la mente otra afirmación, la de un gran teólogo como Hans Urs von Balthasar, para quien el infierno está realmente vacío a causa del amor misericordioso de Dios, que prevalece sobre la justicia y las correspondientes exigencias. ¿Es realmente cierto?*

Bernanos escribió en otra novela titulada *El señor Ouine* (1946): «Siempre se habla del fuego del infierno, pero nadie lo ha visto. El infierno es frío». No por mero azar, se repite siete veces en los evangelios (sobre todo en Mateo) la expresión «rechinar de dientes» para designar el extremado destino del pecador, y muchos exégetas piensan que se evoca así, además

del terror que hace temblar, precisamente la reacción física frente al hielo de las tinieblas infernales –otra imagen clásica para definir el nadir de los infiernos con respecto al cenit celestial donde resplandece la luz, que es imagen de Dios–. Ciertamente, el infierno ha recibido en la historia múltiples representaciones «espaciales», capaces de nutrir siglos de arte y de literatura. Pero en realidad se trata, sobre todo, de un estado, como corrobora el compendio del *Catecismo de la Iglesia católica:* «Consiste en la condenación eterna de cuantos mueren por su libre opción en pecado mortal. La pena principal del infierno consiste en la eterna separación de Dios, el único en el que el hombre posee la vida y la felicidad, para las que ha sido creado y a las que aspira» (n. 212).

Por consiguiente, tenía razón el poeta francés Paul Verlaine cuando, en *Antaño y hogaño* (1884), decía que «*l'Enfer, c'est l'absence*», la ausencia de lo divino, del amor, de la esperanza. Sin embargo, el problema que nuestro interlocutor plantea es otro, y podemos sintetizarlo del siguiente modo: ¿cómo conciliar el infierno con la redención final del ser y la bondad infinita de Dios? Hace referencia a una célebre frase del famoso teólogo del siglo pasado Hans Urs von Balthasar sobre el infierno vacío. En realidad, su pensamiento era bien complejo y aparece formulado en el quinto volumen (1983, traducido al español en 1997) de su obra *Teodramática,* dedicado precisamente al *Endspiel*, es decir, al acto final (escatológico) del drama de la historia.

El teólogo suizo hacía notar que están en confrontación, ya a partir del Nuevo Testamento, dos tesis que se encuentran en tensión recíproca. Por un lado, hallamos la concepción «infernal», que emerge en no pocos dichos del Jesús histórico y que entrará en el filón de la teología cristiana, sobre todo, a través de Agustín, Tomás de Aquino y Calvino. Y, por otro lado, encontramos la doctrina de la «apocatástasis», es decir, de la reconciliación y la redención final de todo, que está pre-

sente en san Pablo y en el cuarto evangelio joánico, y a partir de ahí es desarrollada en particular por la línea «mística» de la teología. La primera tesis resalta el tema necesario de la justicia que exige una respuesta doble en el juicio sobre las acciones humanas (de salvación, para el justo; de condenación, para el pecador). La segunda tesis subraya el primado del amor misericordioso divino, abriendo un paso de «esperanza universal», como escribía Von Balthasar, que parecía entregarse a esta segunda perspectiva. Sin embargo, era consciente de la tensión entre las dos doctrinas que son necesarias.

Y desde esta perspectiva debe añadirse otro elemento que no puede eliminarse, el de la libertad que Dios toma en serio, respetando las opciones humanas auténtica y conscientemente libres. En esta línea, el mencionado compendio del *Catecismo* observa: «Dios, aun queriendo que todos tengan la posibilidad de arrepentirse [cita de 2 Pe 3,9], sin embargo, al haber creado al hombre libre y responsable, respeta sus decisiones. Por lo tanto, es el mismo hombre quien, con toda autonomía, se excluye voluntariamente de la comunión con Dios si, hasta el momento de su muerte, persiste en el pecado mortal, rechazando el amor misericordioso de Dios» (n. 213).

Dando por supuesto, pues, que el hombre no es una realidad meramente física que obedece a leyes impuestas desde el exterior, sino que es libre en sus opciones fundamentales, el problema se plantea en la definición de la auténtica autonomía personal o bien en el extremo instante en que un umbral ínfimo separa a la criatura humana de la eternidad. ¿Qué puede suceder en este último resplandor? ¿Puede producirse una opción radical y definitiva? Es un interrogante muy delicado, que puede marcar principalmente a la misericordia divina, aunque no puede eliminar totalmente la libertad y la responsabilidad, que forman parte estructural del ser humano.

¿Un cielo «alienante»?

Desde niños se nos ha hecho mirar al cielo como lugar donde habita lo divino y como paraíso. Esa debería ser nuestra meta, entre otras razones, porque san Pablo escribía a los colosenses: «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba... volved el pensamiento a las cosas de arriba y no a las de la tierra» (3,1-2). Pero, así, ¿no se corre el riesgo de hacer alienante la religión? ¿Cuál es, por consiguiente, el verdadero valor de aquel «cielo» al que también Cristo asciende tras su muerte?

Es célebre la frase del filósofo alemán Immanuel Kant al final de su obra *Crítica de la razón práctica:* «Dos cosas llenan el alma de admiración y de reverencia siempre nuevas y crecientes, cuanto más se detiene el pensamiento en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí». El cielo es visto como un símbolo divino, del misterio, de lo trascendente, de aquello que está más allá del límite de la criatura. Por esta razón, ya a partir del Antiguo Testamento, donde la palabra hebrea *shamayim,* «cielos», resuena unas 458 veces, la bóveda celeste no es vista solo poéticamente como la cúpula del mundo de la que penden «las iluminarias», es decir, las lámparas cósmicas del sol, la luna y las estrellas, sino también, sobre todo, como la sede divina, es decir, la dimensión de la trascendencia.

Es casi el observatorio desde el que Dios «baja la mirada hacia la humanidad para ver si existe al menos un sabio, uno que busque a Dios» (Sal 14,2). La misma encarnación del Hijo de Dios en el Nuevo Testamento se representa, precisamente, como un viaje de ida y vuelta cielo-tierra-cielo. De hecho, Cristo se convierte en «el pan que baja del cielo» para ofrecer a la humanidad la vida eterna, y retorna al cielo en la gloria pascual, una vez llevada a cabo la redención: «Nadie ha subido al cielo, sino aquel que ha bajado del cielo», dice Jesús a Nicodemo (Jn 3,13). Es más, él mismo, en su predi-

cación, representa la meta de la historia humana y de todo el ser como «el Reino de los Cielos» y nos invita a orar así: «Padre nuestro, que estás en el cielo...».

Sin embargo, ya el Antiguo Testamento es consciente de que el cielo no es sino un signo, porque Dios, que es infinito, está más allá y engloba el mismo horizonte celestial. Salomón ora así durante la consagración del templo de Jerusalén: «Los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, y mucho menos esta casa que te he construido» (1 Re 8,27). Se plantea, entonces, la pregunta sobre el significado de las dos representaciones teológicas más importantes del cielo, la de la ascensión de Jesús resucitado y la de la asunción de María. Se anticipan en el Antiguo Testamento con la experiencia de Elías, que es llevado al cielo sobre un carro de fuego (2 Re 2,1-13); esta subida se convierte en una imagen del destino de los justos, que, tras la muerte, son conducidos entre los brazos de Dios, como canta el salmo 16, que ya hemos tenido ocasión de citar: «No abandonarás mi vida a los infiernos, ni dejarás a tu fiel ver la fosa. Me señalarás el sendero de la vida, alegría plena en tu presencia, dulzura sin fin a tu derecha» (vv. 10-11).

Este salmo será aplicado por san Pedro, en el discurso de Pentecostés, a la resurrección de Cristo (Hch 2,24-28). Habitualmente, en el evangelio de Juan y en las cartas de Pablo se representa la resurrección de Jesucristo como un «levantamiento» hacia lo alto, una «exaltación» celestial: «Cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí», anuncia Jesús en el umbral de su pasión (Jn 12,32). El significado de la ascensión –que Lucas describe dos veces, en su evangelio (24,51) y en los Hechos de los Apóstoles (1,9), respectivamente– es, pues, claro. Bajo la imagen espacial del «levantamiento» de la tierra hacia el cielo se quiere indicar la realidad profunda de la Pascua de Cristo.

De modo espontáneo y desde siempre, el hombre ha considerado el cielo como una zona divina: ¿no está, acaso, sobre nuestro horizonte y nos es inaccesible? Precisamente por esto, se construían los santuarios sobre las montañas, para mostrar, así, la meta hacia la que nos dirige la fe, es decir, el infinito de Dios. Es significativo el sueño que tuvo el patriarca bíblico Jacob en el lugar donde se erigiría el santuario de Betel (en hebreo «casa de Dios»): «Una escalera se apoyaba en la tierra, mientras que su cima llegaba al cielo, y los ángeles de Dios subían y bajaban por ella» (Gn 28,12).

Pues bien, Cristo, tras hacerse hombre al entrar en el tiempo y en el espacio en los que la humanidad está circunscrita, regresa con su resurrección a la eternidad y al infinito de Dios, a quien le pertenece como Hijo de Dios, y que nosotros representamos con el cielo. Después de él, la humanidad redimida se pone en camino, y, en primer lugar, nos encontramos con la madre de Jesús, María, que nos precede en el destino glorioso. La ascensión-asunción es, por consiguiente, la señal de la meta definitiva de Cristo, pero también lo es de todos los justos. A esta se accede con todo nuestro ser, que la Biblia perfila en el «cuerpo», que engloba en sí también el alma: la resurrección, por tanto, es nuestro verdadero destino, cuando todo el ser será transfigurado, tal como le sucedió a Cristo.

Precisamente porque está ahora en el «cielo», es decir, en el infinito y en lo eterno, Cristo puede superar los límites del espacio y del tiempo, y estar con nosotros en todas partes y para siempre, como había anunciado a sus discípulos al final del evangelio de Mateo: «Mirad, estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (28,20). El «cielo», por tanto, es un signo de gran relieve en la teología, siempre que se despoje de interpretaciones «astronáuticas» y demasiado «literalistas», y se reconduzca a su sentido auténtico y profundo, religioso y «pascual».

El fin del mundo

En la segunda Carta de Pedro leo palabras de este tipo: «El día del Señor vendrá como un ladrón; entonces, los cielos desaparecerán en un gran estruendo, los elementos se consumirán por el calor y se disolverán, y la tierra, con todas sus obras, será destruida» (3,10). También hay que decir que Jesús no bromea en la descripción que hace del fin del mundo, recurriendo a similares imágenes apocalípticas en el que habitualmente se denomina «discurso escatológico», presente en el capítulo 13 del evangelio de Marcos o en los capítulos 24–25 de Mateo. Por consiguiente, ¿tienen razón ciertos movimientos que sostienen que Cristo anunció el fin del mundo como una especie de catástrofe o conflagración final?

Al formular su pregunta dentro de un párrafo más amplio, nuestro interlocutor aduce un ejemplo muy significativo, inferido de lo que los especialistas denominan precisamente «discurso escatológico» de Jesús, a saber, la intervención que delinea la visión cristiana del sentido último de la historia humana. En esa página, por ejemplo, leemos que «se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá hambrunas y terremotos en varios lugares... el sol se oscurecerá, la luna no dará más su luz, los astros caerán del cielo y las potencias del cielo se desquiciarán» (Mt 24,7.29).

Pues bien, en todos los comentarios a los evangelios se explica que estas imágenes pertenecen a un género literario, es decir, a un modo pintoresco de expresión propio de la literatura apocalíptica, presente ya en el libro bíblico de Daniel. Por consiguiente, no se trataría de «previsiones» que Jesús elabora sobre los signos del fin del mundo, sino de un modo de expresión para suscitar tensión y corroborar que el Reino de Dios, ya activo en el presente, está destinado a alcanzar una meta y que es necesario estar atentos y en alerta, ofreciendo el propio compromiso y la colaboración más intensa para su realización.

Henos aquí, en este punto, con el interrogante: ¿pero la gente que escuchaba a Jesús lograba comprender el verdadero significado de aquellas palabras colmadas de colores tan fuertes y marcadas por escenas tan impresionantes? La respuesta se desarrolla a lo largo de dos trayectorias. La primera es bastante simple: el lenguaje usado por Jesús era tradicional y, por tanto, tenía ya un eco en los oídos de sus de sus destinatarios. Piénsese en el hecho de que también nosotros en nuestros días logramos rápidamente distinguir los varios géneros de discursos y, por consiguiente, su verdadero contenido: por ejemplo, si habla un ministro, sabemos que es necesario no creerse a pie juntillas el énfasis que pone en asegurar que todo marcha bien, igual que el lenguaje de la publicidad trata de convencernos de que los productos que se anuncian son totalmente perfectos y necesarios, y sabemos bien que este es su objetivo.

Sin embargo, debemos tener en cuenta otro aspecto. Antes o después, también nosotros confundimos modo de expresión y contenido, y –por seguir con el ejemplo de la publicidad– adquirimos un producto cediendo a la exterioridad del mensaje antes que a su verificación. Así pues, al leer en los evangelios aquellas palabras de Jesús, muchos que habían asistido a la revuelta contra Roma en los años 66-70 d.C. y a la destrucción parcial de Jerusalén, pensaban que aquellas imágenes eran una anticipación de los sucesos que habían presenciado. Se estaba generando la idea de que la historia estaba ya en las últimas y de que el fin era inminente: años antes, san Pablo ya tuvo que combatir las ideas de algunos cristianos de la ciudad griega de Tesalónica, convencidos de que la historia había llegado a su fin.

Se trata de un equívoco que vuelve a plantearse en nuestros días por las lecturas denominadas «fundamentalistas», a saber, literalistas, sobre las que ya hemos intervenido, incapaces de captar el entrelazamiento entre el género literario y el mensaje, y, por tanto, la necesidad de distinguirlos. Se corre,

así, el riesgo de considerar la modalidad expresiva con sus símbolos, sus imágenes, sus fórmulas codificadas, no como un instrumento de comunicación, sino como su contenido. No extraña que, en el pasado, algunos movimientos religiosos anunciaran la fecha del fin del mundo basándose en una lectura fundamentalista del Apocalipsis.

En realidad, Jesús, que dice explícitamente que desconoce la fecha del fin del mundo (Mc 13,32: «En cuanto a aquel día o a aquella hora, nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, excepto el Padre»), quiere señalar, más que *al* fin del mundo, *al* fin de la historia, es decir, a la meta última, al sentido supremo del ser y del existir.

El destino final del suicida

Hace ya bastantes años, mi queridísimo padre, un personaje extraordinario para la humanidad, decidió poner fin anticipadamente a sus días, a consecuencia del desánimo provocado por la precoz y penosa muerte de su mujer, mi madre. ¿Existe alguna palabra de consuelo, si es posible, para aquellos que, como mi padre, aun cuando protagonistas de un acto que tal vez, aparentemente, viola la alianza de amor con el Padre de la vida, merecen un complemento de atención y de cuidado amoroso, y para quienes, como quien suscribe, creen y esperan que también exista para el suicida, en lo alto, un espacio de misericordia y de piedad?

He tenido mis dudas antes de hacer pública esta carta tan delicada, tan personal, tan llena de sufrimiento, dentro de una colección de escritos y preguntas más bien asépticas. Pero el mismo autor, indirectamente, me impulsaba a hacerlo aludiendo a todos aquellos que han experimentado una experiencia tan trágica. Entre otras cosas, yo mismo he presenciado la dramática conclusión de la vida de un antiguo alumno

que, posteriormente, se hizo sacerdote y fue párroco; era muy sensible y estaba atormentado interior y psicológicamente: pocos días antes de la terrible opción de ahorcarse, le había oído por teléfono, pero nunca habría imaginado la tempestad que anidaba en él y que lo condujo a aquel final.

Es significativo, por eso, que la misma Biblia –cuyas páginas están llenas de algunas evocaciones de los actos de suicidio– sea extremadamente sobria sobre este particular, casi queriendo evitar todo juicio somero. Quisiera poner solamente dos ejemplos. La triste y desesperada figura del primer rey hebreo, Saúl, es retratada en su gesto extremo con una sola frase centrada en dos simples verbos: «Entonces, Saúl cogió la espada y se echó sobre ella» (1 Sm 31,4). No se añade nada más, y David no dirá nada de este final en la espléndida elegía que entonará por la muerte de Saúl y de su hijo Jonatán, su queridísimo amigo (2 Sm 1,17-27).

Una análoga brevedad encontramos en el caso de Judas, el traidor de Jesús, en el evangelio de Mateo: «Judas, arrojadas en el templo las monedas de plata, se alejó y se ahorcó» (27,5). Este silencio, que no excluye el horror, es tan respetuoso del misterio de aquella alma que incluso llega a permitir a la tradición posterior abrir un resquicio de luz. Santa Catalina de Génova, una mística del siglo XIII, afirmaba haber escuchado en una visión a Cristo sonriendo, que le decía: «Si supieras lo que he hecho por Judas...». Y el sacerdote Primo Mazzolari, en una famosa predicación, hablaba de Judas como «predilecto de Jesús y hermano nuestro».

También encontramos otra tipología del suicidio: durante la guerra de liberación de los Macabeos contra el poder tiránico siro-helenístico, un famoso hebreo de Jerusalén llamado Razis, para que los enemigos de Israel no se gloriasen con su captura, «se clavó la espada en el cuerpo, prefiriendo morir noblemente antes que convertirse en un esclavo de los impíos» (léase el suceso, que comprende un ulterior desarrollo maca-

bro, en 2 Mac 14,37-46). Este acto, no obstante, nos reconduce a los gestos extremos de testimonio (¿quién no recuerda el caso de ciertos monjes budistas o el del joven Jan Palach, que se prendió fuego en Praga durante la ocupación militar soviética?) o de sacrificio personal para salvar a otros.

Solo Dios, «que conoce los corazones y los riñones», como dice la Biblia, a saber, lo consciente e inconsciente más íntimos de una persona, puede juzgar el secreto último del suicida. Un teólogo francés, Roger Troisfontaines, en los años sesenta, en su obra *Je ne meurs pas,* pensaba que Dios concede al hombre en la frontera extrema de la vida la posibilidad de una última opción mediante una mirada sintética y suprema de la propia existencia: cuando la persona se encuentra en la cima entre el tiempo y lo eterno, y tiene la instantánea iluminación que le capacita para la opción clara y radical entre el bien y el mal, conversión y obstinación, Dios y orgullo. Es precisamente por esta esperanza por lo que también la praxis eclesial es actualmente muy respetuosa con los casos de suicidio.

En un contexto sociocultural a menudo semejante a un desierto en el que se secan los valores, la vida, algunas veces, es humillada en su dignidad profunda y la soledad hiere la existencia de muchos, es necesario reeducar en el compromiso por colmar de significado la existencia, por sostener a las personas que están en crisis espiritual o mental, exaltando la grandeza y el misterio del hombre y de la mujer, que no pueden ser los árbitros absolutos de la vida: «Solo el Señor», se lee en el libro de Job (12,10), «tiene en su mano el alma de todo viviente y la respiración del hombre de carne».

Dando por supuesto, sin embargo, el proclamado principio de la trascendencia de la vida, apreciado por todas las religiones, la Iglesia católica, en el contexto no solo pastoral, sino también jurídico (en el canon 1184 del Código de Derecho Canónico, aunque indirectamente), propone que la comuni-

dad celebre las exequias de los suicidas teniendo en cuenta precisamente el misterio íntimo, el sufrimiento, los complejos y delicados dinamismos psicológicos y mentales que están en la base de ese gesto y del inmenso dolor de los familiares, atestiguado tan nítidamente por nuestro lector. Por supuesto, el que con desprecio ostensible hacia la vida (piénsese, por simplificar, en una «ruleta rusa») o por opción ideológica, con plena autonomía y como desafío (*deliberato consilio,* se decía en el lenguaje moral tradicional en latín), se mata, no podrá tener exequias eclesiales. Pero esto será la excepción frente a una costumbre de cercanía, de respeto, de entrega al Señor de la vida ante los trágicos gestos de tantos desdichados.

La reencarnación o metempsicosis

A menudo, titubeo cuando oigo hablar de la reencarnación, porque no me parece tan extraña e incompatible con la doctrina cristiana de la purificación. Pero, en particular, me llama la atención que en los evangelios se habla explícitamente de una reencarnación del profeta Elías en el precursor de Jesús, Juan el Bautista. Es Cristo mismo, de hecho, quien declara que este es Elías, a quien no se ha reconocido porque no se ha creído en las palabras del Bautista como el profeta reencarnado.

«Los discípulos preguntaron a Jesús: ¿Por qué dicen los escribas que primero debe venir Elías? Respondió: En efecto, vendrá Elías y restablecerá todo. Pero yo os digo: Elías ha venido ya y no lo han reconocido; más aún, lo han tratado como han querido... Entonces los discípulos comprendieron que hablaba de Juan Bautista» (Mt 17,10-13). Sobre la base de este diálogo entre Jesús y Pedro, Juan y Santiago, mientras bajaban de la montaña de la transfiguración, nuestro interlocutor supone que existe la posibilidad de hablar del Bautista como de una reencarnación de Elías, el famoso profeta veterotestamentario.

Digamos rápidamente que la teoría de la reencarnación –denominada también metempsicosis– es extraña a la visión bíblica del hombre, una visión que posee una concepción profundamente unitaria con respecto al vínculo entre interioridad y corporeidad, y que es clara en su afirmación del carácter único e irrepetible de la persona creada por Dios. La fuente de la teoría, en cambio, está vinculada al mundo hindú, pero se había presentado también en el pitagorismo y en el platonismo y, en ocasiones, asomará también en los ámbitos esotéricos o heterodoxos del cristianismo, del judaísmo posterior (la Cábala) e incluso del islam. La explicación de las palabras de Cristo y de la relativa conexión entre Elías y el Bautista es, en realidad, mucho más simple si conocemos la antigua tradición hebrea.

En el libro del profeta Malaquías, dice Dios: «Enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día grande y terrible del Señor» (3,23). Sabemos, efectivamente, que la muerte de Elías había sido descrita como una asunción al cielo para gozar de una comunión perfecta y eterna con el Señor (2 Re 2,1-13). Había surgido así la convicción de que el profeta, que vivía para siempre junto a Dios, tras su ascensión al cielo, sería el mensajero divino destinado a anunciar al mundo la venida del Mesías: en el judaísmo de los siglos III y II a.C., fue, sobre todo, un apócrifo (es decir, un texto no «canónico» ni «inspirado»), el *Libro de Henoc,* el que introdujo esta esperanza, que se mantuvo y fue adquiriendo varias formas y aplicaciones.

Aún en nuestros días, en el ritual judío de la circuncisión de un niño se deja libre la denominada «silla de Elías», con la esperanza de que se haga presente; en la cena pascual se mantiene lleno de vino el «cáliz de Elías» en la espera de que venga a comunicar la llegada del Mesías a través de la puerta de la casa dejada entreabierta.

También se pensaba que Elías venía constantemente a la tierra, sin ser reconocido, para ayudar a los pobres, los en-

fermos y los moribundos. Así, la muchedumbre cree que Jesús crucificado, cuando entona el salmo 22 (en hebreo *'Elî, 'Elî lamâh ʿazavtánî*; en la versión aramea de Mateo 27,46-47, *'Elî 'Elî lemâ sabachtàni*), invoca a Elías, confundiendo el inicio de aquellas palabras (*'Elî 'Elî,* «Dios mío, Dios mío») con el nombre del profeta (notemos que el evangelista Marcos presenta la frase en 15,34 en un arameo más exacto: *Eloì, Eloì, lemà sabachtàni*).

Así pues, es fácil intuir que Jesús, en la frase más arriba mencionada por nuestro interlocutor, partiendo de la tradición relativa a Elías, usase la imagen del profeta, considerado como el precursor del Mesías, y la aplicara a Juan el Bautista, que había sido quien lo había anunciado, que fue incomprendido y al final martirizado (Mc 6,17-29). Más aún, en otra ocasión, tras haber hecho el elogio del Bautista, Jesús había corroborado de modo lapidario esta identificación simbólica: «Si lo queréis aceptar, él es aquel Elías que debe venir» (Mt 11,14).

Como apéndice, recordemos que en el siglo XIX la doctrina de la reencarnación se puso de moda con fervor en Occidente con la teosofía, a partir de matrices hindúes, en particular budistas (la teoría del *samsara,* es decir, la cadena de los continuos renacimientos, instrumento de purificación progresiva y de eliminación del cambio hasta la paz definitiva del *nirvana*). Sin embargo, como decíamos más arriba, esta doctrina resulta extraña y es incompatible con la visión antropológica cristiana.

IV

LAS PREGUNTAS «HEBREAS»

¿No es extraordinario que la Biblia y su lenguaje hablen
a todos y por doquier? ¿Por qué estas palabras
remotas no hartan nunca?... ¿Dónde podremos
encontrar una historia tan antigua de un pequeño pueblo
en tierra extranjera, que solo le ha bastado ser escrita
para conseguir el don de la ubicuidad no solo con respecto
al contenido, sino también en relación con la forma?

(ERNST BLOCH, *Ateísmo en el cristianismo*)

En sus *Charlas de sobremesa,* Martín Lutero ironizaba sobre el hecho de que «en Italia, la Sagrada Escritura está tan olvidada que es muy raro encontrarse una Biblia». Este juicio estaba entonces justificado, pero actualmente ya no lo está, porque el texto bíblico ha llegado a las estanterías de muchísimas casas italianas, pobladas de creyentes, de indiferentes y de ateos. Para algunos, es un libro de referencia espiritual y vital; para otros se mantiene, de un modo o de otro, como el denominado «gran código» de la cultura occidental. El famoso crítico alemán Erich Auerbach, en su monografía principal *Mímesis* (1946), no dudaba en reconocer que los modelos de toda nuestra civilización han sido solamente dos: el Antiguo Testamento y *La odisea*.

Las preguntas y las correspondientes respuestas de la sección que ahora se abre ante el lector han sido definidas como «hebreas», y la razón se debe a que esa es la lengua dominante en la que está escrito el Antiguo o Primer Testamento. Pero los escritos en cuestión y los temas que aparecerán no pertenecen solamente a la tradición y a la religiosidad judías, sino que

han llegado a formar parte también, con todo el derecho, del cristianismo. De ahí la necesidad de excavar en su interior, para recoger el jugo sustancial amalgamado con la iridiscencia de símbolos, la fascinación de las narraciones, la fuerza del lenguaje.

Asumimos una doble postura. Antes que nada, las ideas bíblicas forman parte actualmente de nuestra herencia cultural, del arte, del pensamiento, de la ética, de la lengua. Por tanto, es un horizonte que todos deben conocer e inspeccionar, si no quieren perder su propia identidad.

En segundo lugar, el Antiguo Testamento es para el creyente judío y cristiano palabra divina en palabras humanas. Tiene, por tanto, sentido que sea reconocido como orientación para la propia existencia. Pero, para hacer esto, es necesario un análisis riguroso y correcto, sobre todo de aquellas páginas arduas y a primera vista desconcertantes.

El resultado es, sin embargo, lo que Silvio Pellico expresaba en su libro más célebre, *Le mie prigioni* (1832): «[La lectura de la Biblia] nunca me dio la mínima disposición a la beatería, es decir, a esa devoción malentendida que convierte a uno en un pusilánime o un fanático. Más bien, me enseñó a amar a Dios y a los hombres, a desear cada vez más el reino de la justicia y a detestar la iniquidad, perdonando a los inicuos».

«Adán»: ¿historia o símbolo?

Durante siglos, sus páginas han creado una infinita producción artística: basta con pensar solamente en los impresionantes frescos de Masaccio en la iglesia florentina de Santa María del Carmen. Me refiero a los primeros tres capítulos del Génesis, unas páginas que, sin embargo, han sido atribuidas a una mitología ingenua: piénsese en la ironía sobre la mujer como «costilla» del varón». He aquí la pregunta esencial: aunque bajo el manto de un lenguaje arcaico, Adán ¿es historia, mito, símbolo, relato evocador o bien otra cosa?

Es necesaria una premisa precisamente sobre el concepto de «historia». Si la entendemos en sentido estricto como aquello que ha acontecido y como el correspondiente informe documentado, críticamente verificable, es fácil intuir que esas páginas bíblicas no son clasificables bajo esta categoría. No tenemos, en efecto, documentos que atestigüen lo acontecido en los orígenes de la génesis humana, sobre todo si se tiene en cuenta que fue un fenómeno muy complejo y no instantáneo, aunque dirigido por la acción creadora de Dios. El hecho de que aquel acontecimiento no sea documentable en sentido «historiográfico» no significa, sin embargo, que no sea real ni que no pueda ser analizado en el ámbito científico y en el filosófico-teológico. Dejamos de lado la cuestión científica, que no es de nuestra competencia y prescinde de nuestro planteamiento, y nos centramos en la teológica, que tiene su referente fundamental en las mencionadas páginas bíblicas.

Esos capítulos, como declaró hace años el papa Juan Pablo II durante una de sus catequesis del miércoles, son «sobre todo de carácter teológico y esconden en sí una poderosa car-

ga metafísica». El relato del Génesis, más que responder a esta pregunta: «¿Qué ocurrió en los orígenes del cosmos y cómo se formó el hombre?», quiere responder a este otro interrogante: «¿Cuál es la realidad profunda, cuál es el sentido del hombre dentro de la realidad creada?». Como es evidente, la realidad «histórica» del ser humano no está incluida en su dimensión científica o en aquella extrínseca («fenoménica», dicen los especialistas), sino, más bien, en su sentido profundo e íntimo. Por esto, los exégetas bíblicos hablan de «metahistoria» y clasifican aquellas páginas como «sapienciales», es decir, filosófico-teológicas (pero esto no significa fantasía ni leyenda).

Demos un paso ulterior. El protagonista del relato se llama en hebreo *ha-'adam,* que en el pasado se traducía como un nombre propio, Adán. En realidad, en hebreo *ha* es el artículo y *'adam* significa «ser humano». Para el autor sagrado de la escena es, por tanto, el ser humano el que aparece sobre la faz de la tierra, no sabemos cuándo ni cómo (al menos «históricamente», en el sentido técnico comentado más arriba). Pero, precisamente por el nombre atribuido, *'adam*-ser humano, y por el carácter «sapiencial» de la narración, el autor «inspirado» por Dios quiere ocuparse del ser humano en su identidad última y profunda, que estará presente y actuará en todos los hombres y en todas las mujeres. Por eso se puede hablar correctamente de «historia emblemática», no en un sentido vago de metáfora poética (aunque este texto es literariamente eficaz y ha estimulado la cultura y el arte de todos los siglos posteriores), sino en un sentido existencial y real que incluye a toda la humanidad.

«Adán» es, pues, el nombre último y profundo de nuestro padre y de nuestro hijo, pero también de nosotros mismos, y su pecado es una realidad que implica a todos los que llevan ese nombre, es decir, a los seres humanos. En este momento se abriría la reflexión sobre el carácter y el significado de aquel pecado «original», en el sentido de que está en la raíz y origen

de nuestro ser hombres, «adámicos», libres y dotados de sentido moral. Pero esto requiere un tratamiento ulterior de gran relieve teológico, aunque siempre anclado en la realidad «histórica» de la humanidad en el sentido más radical del término, un tratamiento desarrollado en varios textos eclesiales y en numerosos escritos de los teólogos.

¿Era la mujer de Caín hermana suya?

Es evidente que los relatos primordiales del Génesis están «históricamente» llenos de contradicciones y obligan a los intérpretes a realizar saltos mortales. Un ejemplo, entre tantos, es el asunto de la genealogía de los quenitas, a saber, de los descendientes de Caín. Hay que optar por una de las dos opciones: o Caín, para tener un hijo, se unió a una (desconocida en el relato bíblico) hermana suya cometiendo incesto, o bien se debe pensar en otra pareja primigenia creada por Dios.

A primera vista, nuestro lector parece tener razón. De hecho, si nos atenemos a la letra del relato del Génesis leemos: «Adán se unió a su mujer, que concibió y dio a luz a Caín... Después, dio a luz a su hermano Abel... [Después del fratricidio], Caín... vivió en el país de Nod, al oriente del Edén. Allí se unió a la mujer que concibió y dio a luz a Henoc» (4,1-2.16-17). Es obvio que, si nos atenemos a letra, hay algo que no cuadra: o Adán y Eva no son la única pareja primordial o Caín se habría casado con una hermana posterior que no se menciona y, de un modo u otro, se habría ido a vivir al «exterior» (Nod).

En realidad, estas contradicciones surgen de la ya bien conocida lectura «literalista» o «fundamentalista» de la Biblia, que no tiene en cuenta el género literario de las páginas iniciales del Génesis, es decir, su verdadero carácter, que no es el

de constituir páginas históricas en sentido «historiográfico», como si fueran documentos de archivo. Por otra parte, ¿cómo hubiera sido posible tener documentos de una época primordial en la que todavía no existía la escritura? Aquellas páginas, de hecho, bajo la apariencia de un relato histórico, revelan otra tipología más refinada que ahora vamos a tratar de precisar.

Ya las mismas traducciones en varias lenguas de la Biblia son significativas. Si se leen los capítulos 2–3 de Génesis, nos damos cuenta de que se traduce «el ser humano o el hombre», y no «Adán». Como ya hemos dicho en la respuesta anterior, en hebreo, efectivamente, tenemos *ha-'adam,* donde *ha-* es el artículo y *'adam* significa «ser humano/hombre» (literalmente, «uno/a que tiene el color ocre» de la tierra). El protagonista, por tanto, es la humanidad en cuanto tal, presente en el primer ser humano, pero también en sus descendientes mediante la ramificación de las genealogías.

Ya hemos tenido ocasión de señalar que, en su lenguaje sofisticado, los exégetas y los teólogos afirman que esas páginas bíblicas quieren ofrecernos una «etiología metahistórica sapiencial». Dicho en palabras más accesibles, estamos en presencia de una aparente narración histórica (con acontecimientos, golpes escénicos, personajes determinados y una trama) que, sin embargo, tiene un sentido teológico, «sapiencial»: quiere hacernos descubrir el sentido último y profundo de ser hombres y mujeres –*ha- 'adan* o *hawwah,* Eva, «la viviente»– en el bien y en el mal. Esta narración quiere también hacernos subir a la fuente misma de la humanidad para encontrarnos con el sentido, la explicación, la finalidad: es, por consiguiente, una «etiología», palabra de origen griego que indica la búsqueda de las causas, del significado, del manantial del río de la vida humana que llega hasta nuestros días.

Su objetivo no es explicar con precisión qué sucedió en los orígenes, sino descubrir quién es verdaderamente el ser hu-

mano en su realidad íntima, esa que permanece en todas las personas y en todas la épocas: por esto se habla de «metahistoria», es decir, de algo que está «más allá» de la simple historia documentable, ese hilo secreto que impregna a todas las criaturas humanas y a sus vicisitudes históricas. La Biblia, por consiguiente, se remonta al arquetipo –que denomina precisamente *ha-'adam,* el ser humano por excelencia– para identificar aquello que es fundamental en todos los que se llaman «hombres» y «vivientes» o «madres de la vida» (Eva), es decir, «mujeres». Por un lado, en el capítulo 2 se muestra el esplendor de la armonía que existe entre la humanidad, Dios y el mundo (los animales) y en el seno de la pareja humana; por otro, en el capítulo 3 se muestra la tragedia del pecado «original», radical, que surge por la libertad con la que ha sido dotada la criatura humana y que rompe aquella armonía.

Bajo esta luz, no debemos leer «literalmente» la historia de Caín y Abel. Esta, en efecto, representa la violencia que impregna a la humanidad y que divide a la sociedad. Por ello, se contraponen dos modelos de vida, el agrícola-sedentario de Caín y el nómada-pastoral de Abel. El mismo nombre «Caín», si es verdad que la Biblia lo deriva del verbo hebreo *qanah,* «conseguir, generar, crear» (su madre, al darlo a luz, exclama: «He adquirido/generado un hombre del Señor»: Gn 4,1), también es cierto que remite al nombre de una tribu, la de los quenitas, que a menudo estaba en tensión con Israel. Como resulta evidente, el autor sagrado transferiría –también en este caso con una «etiología»– un dato concreto de la historia, de la que era espectador, a los orígenes, para representar el sentido profundo, es decir, el enfrentamiento entre sociedades, modos de vida y de civilización, un enfrentamiento que se repetirá frecuentemente en la historia de la humanidad. Por consiguiente, la lectura correcta de la Biblia exige una correcta interpretación que tenga en cuenta su expresión histórico-literaria y su mensaje teológico.

El mito del andrógino

Ciertamente, el mito es muy diferente a una vaga y maravillosa fantasía, aunque posee las características del relato simbólico. Ahora bien, en la narración del Génesis los dos protagonistas de los orígenes tienen un nombre idéntico, bien declinado como masculino, 'ish, *«varón», o como femenino,* 'isshah, *«mujer». Ciertamente, podría tratarse de la afirmación del común carácter humano de los dos. Pero me pregunto: ¿no podría tratarse de una formulación hebrea del mito del andrógino, apreciado ya por los babilonios y elogiado por Platón en el* Banquete?

Mircea Eliade lo ha demostrado en su famoso *Tratado de historia de las religiones:* la tesis andrógina, considerada como una explicación de la bipolaridad y complementariedad sexual, aparece en varias civilizaciones. Pero fue precisamente Platón, como recuerda nuestro interlocutor, quien la divulgó en Occidente mediante las palabras que pone en boca del comediógrafo Aristófanes en el *Banquete:* «En un tiempo, el andrógino era un único ser viviente, formado por los dos sexos unidos, macho y hembra». Sin embargo, prosigue el filósofo griego, este ser tan potente y completo se dejó tentar por la *hybris* y desafió a los dioses: «Zeus, entonces, decidió lo siguiente: "Cortaré en dos al andrógino, para que sea más débil y pueda servirnos mejor, dado que el número resultante de los seres humanos se multiplicará"». Sobre la base de esta forzada «separación» se explica la recíproca atracción sexual: «El amor reconduce a la antigua condición, trata de unir lo que es dos, curando así la naturaleza humana» (léase el razonamiento íntegro más complejo en el *Banquete* 189d-193d).

El amor tiene, por consiguiente, una función «sim-bólica» (de *syn-ballein,* «juntar»), que Platón trata de aplicar, con cierta ansiedad teórica, también a la homosexualidad. Pero volvamos al texto del Génesis, que puede ofrecernos algunos elementos de orientación en este sentido, como los dos nombres «huma-

nos» hebreos citados por el lector o la frase «los dos serán una sola carne», usada para hablar del amor de pareja (2,24). Ahora bien, el pasaje bíblico revela una diversa perspectiva antropológica general. En efecto, mientras que para Platón el estado ideal del ser humano reside en la unidad andrógina, para el Génesis, en cambio, «no es bueno que el hombre esté solo» (2,18), mientras que la realidad «muy buena/bella» es que existan los dos sexos (1,31), cuya identidad específica no es fruto de una maldición, sino de una bendición divina (1,28). Es más, ser varón y mujer se convierte en «imagen» del Dios creador, en cuanto que, gracias al amor de la pareja, se prolonga la vida a través de las generaciones (1,27).

Además, la creación de los dos sexos no es considerada como la consecuencia de un pecado de rebelión (*hybris*) contra Dios, sino, al contrario, como un acto de amor del Creador con respecto a su criatura, que se siente sola e imperfecta y por eso recibe un don, «una ayuda», *«kenegdô»*, como dice el texto hebreo, es decir, un sostén y una presencia que se encuentre «de frente», en un diálogo de amor. La consideración final sobre «una sola carne» (2,24), que los dos, hombre y mujer, constituyen –si tenemos en cuenta el significado bíblico del término *basar,* «carne»–, no se refiere solamente al acto sexual o a la procreación del hijo (que es «una sola carne» de los dos padres), sino también, y sobre todo, a la participación mutua de la existencia humana en su realidad cambiable y caduca (para este significado «existencial» de *basar,* véanse los pasajes de Isaías 31,3; 40,6; Salmo 78,39).

Nos hallamos, por tanto, más sobre un plano psicológico-existencial que metafísico; estamos frente a una antropología teológica que trata de ilustrar el valor constitutivo de las relaciones con Dios (el aliento vital y la *neshamah* que, prácticamente, es la conciencia en Gn 2,7), con la materia y los animales («cultivar y custodiar la tierra», 2,15, y «dar el nombre

a los animales, 2,20), y finalmente con el prójimo, representado por la bipolaridad sexual y en el correspondiente arquetipo matrimonial. La perspectiva, por consiguiente, es mucho más elaborada y tiene una clara índole ético-teológica, tan ciertamente que el pecado será cometido por la pareja, pero según una responsabilidad personal e individual: comienza la mujer y el hombre se une, y a cada uno le será asignado un juicio específico de condena, como se deduce de la lectura del capítulo 3 de Génesis. Estamos, por consiguiente, en presencia de un sistema antropológico más complejo y articulado, que tiene su eje sobre todo en la libertad de la criatura humana. En este sentido, es emblemática la escena, que ya hemos tenido ocasión de recordar, del hombre solo al pie del «árbol del conocimiento del bien y del mal», a saber, de la opción moral.

El paraíso terrenal

De vez en cuando, llega la noticia de que se ha identificado la zona del «paraíso terrenal» de los relatos primordiales del Génesis. Las regiones son diversas y se ubica desde Turquía hasta el Yemen. Pero el «paraíso terrenal» ¿no es un elemento mítico-simbólico que traza el estatus del hombre? ¿No correremos el riesgo de que estos diligentes arqueólogos lleguen incluso a encontrar, además de los cereales que allí se cultivaban, la semilla o las raíces del «árbol del conocimiento del bien y del mal» o del «árbol de la vida», revolucionando los manuales de botánica?

La ironía de nuestro interlocutor no es del todo peregrina si pensamos que, a menudo, los arqueólogos han tendido fácilmente a hacer comparaciones apresuradas, usando el texto bíblico –que está literariamente estratificado, compaginado con la teología e históricamente reticente– como si fuese una especie de *Guide Bleu* (el éxito de Schliemann en el caso de

Troya no se repite fácilmente, y, entre otras cosas, el resultado obtenido no estaba exento de clamorosos lapsos). Uno de los libros de este género que han tenido más fortuna, el popularísimo *La Biblia tenía razón* (cuya edición original se remonta a 1955), es actualmente arrojado a la papelera por los especialistas, pero representa muy bien esta metodología, exacerbada en aquellas mismas páginas por el escritor y periodista Werner Keller. Sí, es cierto que –y es lo más reciente en esta línea– un equipo del arqueólogo Klaus Schmidt habría descubierto el Edén bíblico en Göbekli Tepe, en la actual Turquía oriental. En realidad, el descubrimiento más significativo y fundamentado es solo el hallazgo de un grandioso templo –se ha recurrido al Stonehgenge inglés para establecer una analogía con las imponentes columnas que llegan a pesar hasta cincuenta toneladas– que puede proceder del neolítico superior (9000 a.C.), convirtiéndose así, tal vez, en el más antiguo testimonio sagrado del Próximo Oriente antiguo.

El área de alrededor presenta cultivos favorecidos por una posición geo-climática exuberante, merecedor, por eso, de ese apelativo de «paraíso terrenal» que asignamos a la descripción del capítulo 2 del Génesis (téngase en cuenta, no obstante, que el hebreo del texto original no usa el término *pardes,* de origen alto-iranio, una palabra, por lo demás, rarísima en la Biblia, de la que deriva también nuestro vocablo «paraíso», sino que simplemente dice *gan,* «jardín»). Pero henos aquí con la cuestión exegética y teológica, por la que rápidamente tenemos que decir que no es el caso de organizar viajes turísticos o peregrinaciones a Göbekli Tepe para visitar el antiguo «paraíso terrenal», que en el pasado se buscaba dirigiéndose a Arabia, a Yemen o a Mesopotamia.

Lo que correctamente puede suponerse es que, tal vez, en el autor bíblico (o, mejor, en la tradición que ha creado este texto) podía resonar el recuerdo de un paisaje admirable, «cultivado y custodiado» (véase Gn 2,15), dotado de «árboles gra-

tos a la vista y aptos para comer» (2,9), famoso en el Próximo Oriente antiguo. Sin embargo, este fue asumido como base simbólica para un relato que se presenta como histórico no en el sentido fáctico (descripción de sucesos, de datos y de fechas), sino en sentido existencial, es decir, representativo de la experiencia constante de la humanidad. No por mero azar, la vegetación de ese jardín primordial contiene dos árboles que nunca podrán entrar en la taxonomía botánica, como observa nuestro lector.

De hecho, el «árbol del conocimiento del bien y del mal» es un claro símbolo sapiencial que ilustra la opción moral libre, así como el segundo, el «árbol de la vida», apreciado por la mitología mesopotámica, es un claro signo de la reflexión sobre la muerte y el más allá. Pero el mapa geográfico que presenta el Génesis (2,10-14) va mucho más allá de una mera identificación espacial específica. Los cuatro ríos que parten del jardín «paradisíaco» son el Tigris y el Éufrates y otros dos desconocidos, el Pisón y el Guijón, que se han identificado con varias alternativas (¿el Indo-Ganges y el Nilo?), pero están destinados a construir un mapa hidrográfico planetario centrado en una especie de «ombligo del mundo», el jardín del Edén. En síntesis, es probable que el autor sagrado hubiera tenido en mente una referencia a una zona admirable y «exótica», a un enorme oasis o a un centro antiguo, pero el uso que hace de ella es exquisitamente «sapiencial» y simbólico y está destinado a ilustrar una situación existencial y una estructura teológica y antropológica permanente y constitutiva de la humanidad.

Una pequeña nota marginal para corroborar este procedimiento de aplicación. El jardín «paradisíaco» (la antigua versión griega de la Biblia, conocida como los LXX, fue la primera en llamarlo así) es colocado por el Génesis en Edén, un término que significa «delicia, placer», para crear así la idea un «jardín de las delicias», signo de la plena ar-

monía de la humanidad con el Creador y con su proyecto histórico-cósmico. Sin embargo, en acadio (*e-dinu*) y en sumerio (*e-din*), la misma palabra remite a la idea de «estepa» o «desierto», y existe una antigua localidad situada en el medio Éufrates que se llama Bit-adini, es decir, «casa del desierto». También en este caso, el autor bíblico tal vez recurrió, para representar el Edén, a una referencia topográfica que incluía un oasis (el jardín «paradisíaco») inserto en la estepa desértica, un ambiente semejante al que, más o menos, puede verse en Jericó, otra referencia simbólica hipotética para aquel «paraíso» terrenal.

El pecado original

Una de las cuestiones antropológicas básicas es confiada en la visión bíblica, primero, y en la tradición cristiana, posteriormente, a la doctrina del pecado original. Aparte de alguna reflexión esporádica, no me parece que se haya confrontado, por parte de los teólogos, con la modernidad, caracterizada por la presencia de las ciencias humanas –como por ejemplo la psicología– y de nuevas corrientes filosóficas muy alejadas de la metafísica escolástica. ¿No es un signo de inseguridad y de temor a una confrontación que, según mi opinión, podría resultar beneficiosa, aunque se produzca alguna «devastación» de los estereotipos teológicos?

Pascal la consideraba como la más incisiva y determinante intuición de la antropología cristiana. Es un hecho que la doctrina del pecado original ha sido durante siglos uno de los caballos de batalla de la teología, a partir de la célebre sistematización teórica realizada por san Agustín, pero también del pensamiento de no pocos filósofos. Sin embargo, debo contradecir a nuestro interlocutor, convencido de que –en el debate cultural contemporáneo– la doctrina en cuestión se ha relegado al recinto de los profesionales de la teología,

aunque es verdad que, sobre todo en este sector, se han configurado nuevas propuestas, como –y menciono una, entre tantas– la del teólogo holandés Piet Schoonenberg, que ha trazado una definición del pecado original como solidaridad universal (*Situirtsein*) en el pecado, anterior a los pecados personales.

En realidad, en estos últimos decenios hemos asistido a una serie de intentos teológicos por una nueva comprensión del tema mediante el diálogo e incluso la ósmosis con tesis o contextos extrateológicos. Trataré ahora de hacer un listado sucinto, sin valorar el mérito de las propuestas, que a menudo suscitan interés, pero también perplejidad. La primera que me viene a la mente, y tal vez la más conocida, ha sido la que llamaría «el paradigma *sociológico*». Tuvo su apoyo en la denominada «teología de la liberación» postconciliar: el pecado original se encontraría en la ubicación coercitiva en la que nace y vive la criatura humana, una ubicación en el seno de una injusticia estructural de todas las sociedades del mundo. La liberación-salvación se produciría por la conversión del individuo a la justicia o por el cambio radical de las estructuras sociales opresivas.

Un segundo modelo, que arraigó sobre todo en los países anglosajones, fue el que denominaría *feminista,* promovido precisamente por los impulsos a favor de la «despatriarcalización» de la religión cristiana en nombre de la descubierta conciencia feminista. El pecado original nacería del predominio machista y del planteamiento sexista de la sociedad –también este modelo se movía en el horizonte sociológico–, que se habían infiltrado en todas las dimensiones de la existencia, corrompiéndola e impulsándola a la prevaricación y a la opresión.

Un tercer signo del diálogo interdisciplinar fue el realizado con la *psicología.* Se trató de exhumar el concepto de *Angst,* «angustia», propuesto por el filósofo Søren Kierkegaard

en el siglo XIX, pero iluminándolo con las contribuciones del psicoanálisis. Se elaboró de este modo una visión del pecado original como angustia existencial radical: fue famoso el tríptico de volúmenes (¡casi 2.000 páginas!) de Eugen Drewermann titulado *Strukturen des Bösen* (1976), que intuía en la angustia por la ausencia de Dios –y, por tanto, por el aislamiento autodestructivo– el estado universal del pecado original.

A través del diálogo con la ciencia, en particular teniendo en cuenta la teoría de la *evolución,* se ha elaborado un cuarto paradigma. Considerando que la doctrina tradicional es demasiado antropocéntrica, se ha tratado de integrar también en ella la dimensión cosmológica, objeto de las verificaciones de las ciencias naturales. Desde esta perspectiva (simplificando la explicación), el mal se convierte en una fase de la totalidad de la evolución universal. El mal consistiría en la multiplicidad todavía no unificada del ser y, al mismo tiempo, en la acción de la libertad humana, que puede convertirse en rechazo, obstáculo, inercia y regresión con respecto al proceso unificador de la evolución. Se parece un tanto a la tesis de Teilhard de Chardin que trata de «sintetizar» dos ámbitos que están, de por sí, dotados de trayectorias propias, a saber, el de la ciencia y el de la metafísica.

En conclusión, podemos decir que el interés de varias disciplinas externas a la teología con respecto a una tesis antropológica tan relevante, concerniente a las contribuciones de las otras ciencias, ha sido bastante vivaz. Ciertamente, por obvias razones de espacio, no hemos podido delinear una premisa indispensable: es necesario, en efecto, esbozar una «historia» de la doctrina teológica del pecado original a partir de los textos bíblicos fundacionales (sobre todo Gn 2–3 y san Pablo) hasta san Agustín, desde la escolástica hasta el Concilio de Trento, desde el jansenismo hasta nuestros días, teniendo en cuenta que resultaría siempre manca sin el necesario contra-

punto con la cristología, es decir, con la «nueva criatura» de la redención realizada por Cristo.

Los extraterrestres y su «redención»

Hace tiempo, leí una declaración que afirmaba: «Así como existe una multiplicidad de criaturas en la Tierra, de igual modo podría haber otros seres, incluso inteligentes, creados por Dios. Esto no está en contra de nuestra fe, pues no podemos poner límites a la libertad creadora de Dios». Por tanto, quisiera plantear dos interrogantes o, tal vez, solo dos consideraciones. En primera lugar, ¿cómo (y si merece la pena) situarnos con respecto a los movimientos religiosos que se abren a estas perspectivas? Pero, sobre todo, ¿cómo situar la figura de Cristo ante un posible «ET»? ¿Tendría necesidad de la «redención» realizada a través de Cristo?

El deseo de asomarnos más allá del mundo en el que estamos colocados no solo surge en el campo de la ciencia, sino que también implica a otros ámbitos de la cultura. Así, por ejemplo, la literatura ha hecho nacer la denominada «ciencia ficción», que se inició con Plutarco y Luciano de Samosata y celebró sus primeros triunfos con el *Micromegas* de Voltaire, con *Los viajes de Gulliver* de Swift, con Verne y Wells, hasta llegar a autores como Bradbury, Asimov, Amis, etc.; por consiguiente, mucho antes de aquel 24 de junio de 1947 en que el piloto Kenneth Arnold informó de haber encontrado nueve «platillos volantes» (*flying saucers*) en el cielo del estado americano de Washington. A partir de entonces, sin embargo, los ovnis (objetos voladores no identificados) penetraron también en la religiosidad popular, a veces a partir de divertidísimas «exégesis» de los textos bíblicos. Este es el caso de los raelianos, que en el término hebreo divino *'Elohîm* (que a veces en la Biblia tiene el sentido genérico de «seres trascendentes», como los ángeles) han visto una referencia a los extraterrestres

y han interpretado, desde esta perspectiva, una pasaje de corte mítico de Génesis (6,1-4), dedicado a los «gigantes», como una confirmación «teológica» que da entrada a seres extraterrestres en nuestro horizonte. Nos reservamos por ahora retomar nuestro discurso sobre esta última interpretación.

Los grupos o sectas que recurren a estas especulaciones inverosímiles están presentes también en Italia: además de los mencionados raelianos, están los Nonsiamosoli, los Novaconvivia, la Unarius-Science of Life, la Cooperativa operante opportunità di pace – condivisione olistica in simbiosi multiplanetaria organizzata (*sic*), que da origen al acrónimo *Coopcosmo,* y otros más, algunos de los cuales desaparecieron tras situaciones más bien oscuras, con problemas con la justicia, como los Telsen Sao. En el fondo de este confuso y a menudo extravagante esoterismo espiritual, hay anhelos trascendentales, mesiánicos y milenaristas, mezclados con elementos tecnológicos y catastróficos, siempre expectantes de una «nueva relevación».

Si dejamos aparte esta pintoresca y escabrosa fenomenología de quienes «contactan» con los diversos «ET» y volvemos al interrogante central de nuestro interlocutor, debemos llegar rápidamente a ser mucho más sobrios y reticentes. Actualmente, es una adquisición común, en efecto, que los textos sagrados no dan acceso a las soluciones de cuestiones más o menos «científicas», como la de la hipotética existencia de otros seres vivos en el espacio sideral. La Biblia se interesa por la humanidad terrestre, por su identidad antropológica, espiritual y moral, y por su destino último. Esto no quita que nos podamos interrogar libremente sobre la existencia de otras «humanidades» basándonos en la verdad teológica fundamental del Dios creador de todo ser, una verdad compartida, sustancialmente, por todas las religiones.

En este caso, quedaría profundizar en dos cuestiones principales. Por un lado, la antropológica, suponiendo estatus hu-

manos análogos o diferentes. Sin embargo, al tratarse siempre de criaturas, se mantendrían los mismos elementos estructurales del límite, la finitud, la mortalidad y la libertad, con sus implicaciones morales. Por otro lado, para el cristianismo también se encontraría sobre el tapete la cuestión cristológica. Ahora bien, si nos atenemos al mensaje de referencia capital, es decir, al neotestamentario, nos encontraríamos ya con una respuesta previa: reiteradamente se confirma que la función de Cristo no solo se extiende a la redención de nuestra humanidad, sino que también posee una dimensión salvífica cósmica. Así, por ejemplo, en el célebre himno de apertura en la Carta a los Efesios, san Pablo habla del plan divino de «recapitular en Cristo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra» (1,10), mientras que en Colosenses, en otro himno, el apóstol ratifica que «por medio de Cristo han sido creadas todas las cosas, celestiales y terrestres, visibles e invisibles... todas las cosas han sido creadas por medio de él y en vista de él» (1,16).

Los fantasiosos y misteriosos *ʼElohîm*

Ha llegado a mis manos un libro titulado El libro que dice la verdad, *una impresionante colección de especulaciones y teorías más o menos «relativas a los ovnis». Posteriormente, supe que tras el pseudónimo del autor, Rael –que en realidad sería una tal Claude Vorihon (nacido en Vichy, Francia, en 1946)–, se oculta el fundador de la religión raeliana, que hace tiempo dio que hablar por un aclamado y nunca demostrado experimento de clonación humana. Entre las fantasías de este autor se encuentra también el recurso al nombre divino bíblico ʼElohîm, que, en hebreo, es, efectivamente, un plural. ¿No podría, pues, referirse a muchos «seres divinos», aun sin aceptar la teoría raeliana de los extraterrestres que vinieron del cielo y se emparejaron con mujeres terrestres?*

Esta pregunta puede ser ubicada idealmente formando un díptico con la anterior. Entre las teorías del grupo religioso "centrado en los ovnis" de los raelianos, encontramos, efectivamente, una que concierne precisamente al nombre divino usado por la Biblia, pero que está atestiguado también en otras culturas semíticas del Próximo Oriente antiguo. Se trata del término *'Elohîm*, que en su configuración gramatical es un plural. Presente más de 2.600 veces en el Antiguo Testamento, se suele traducir por «Dios» (el singular, menos usado, es *'Eloah* y está en la base del árabe *Alá*), pero también se traduce, algunas veces, por «dioses», mientras que el nombre específico del Dios de Israel se indica con las cuatro consonantes YHWH, que habitualmente se vocaliza como *Yahvé* o, erróneamente, como *Jehová* (de donde procede el «Jehová» de los homónimos testigos).

Para los raelianos, el vocablo plural *'Elohîm* indica «aquellos que han venido del cielo», es decir, los extraterrestres. Ahora no nos interesa hablar sobre su llegada a nosotros, sobre sus aventuras extraordinarias y desconcertantes, libremente sacadas también de los relatos bíblicos; entre otras, la tesis de que Jesús habría nacido de la unión entre el jefe de los *'Elohîm* extraterrestres y una mujer, así como la de que el pueblo de Israel sería el resultado de la unión entre los *'Elohîm* y los habitantes autóctonos de la Tierra. Trataremos, en cambio, de indagar en el verdadero significado de ese término, que en la Biblia tiene diversas acepciones.

Sin duda alguna, para la Biblia significa principalmente «Dios», en sentido estricto y «monoteísta», tan ciertamente que el verbo que rige el sujeto *'Elohîm* está en singular. Véase, por ejemplo, la primera línea de la misma Biblia: *Bereshit bara' 'Elohîm,* «en el principio Dios creó...». El plural, incluso para las otras culturas que tenían concepciones politeístas, no indicaba necesariamente una multiplicidad. Podía, de hecho, expresar una «excelencia», una «majestad», más o menos como

sucede con nuestro «plural mayestático», el solemne «nos» en lugar del más normal «yo». También podía ser una especie de «plural abstracto», destinado a definir lo que habitualmente designamos como «divinidad», y que los semitas, habituados a lo concreto, no podían formular de ese modo (en hebreo, «juventud y ancianidad», por ejemplo, se expresan con el plural «jóvenes y ancianos»).

Sin embargo, no falta la referencia a Dios concebido como un soberano rodeado por su consejo real: en las concepciones politeístas se trataría de un panteón en el que hay un Dios-príncipe, llamado a menudo solamente *'El,* además de *'Elohîm,* y otros dioses inferiores, denominados también *'Elohîm.* La Biblia, en cambio, redujo a los miembros del consejo de Dios al rango de ángeles: por eso algunas veces se llama a los ángeles en la Biblia *'Elohîm*, e incluso este nombre puede usarse para un enviado de Dios, como Moisés o el mismo rey. Sin embargo, es evidente que en el Antiguo Testamento se hace una clara distinción entre el *'Elohîm*, Dios único y omnipotente, denominado más precisamente como *Yahvé,* y los *'Elohîm,* es decir, los dioses de los pueblos o de las diversas localidades, o bien los *'Elohim* ángeles o mensajeros divinos.

Recordemos, además, que en el Génesis encontramos un relato de origen mítico (al que remiten de modo fundamentalista los raelianos) según el cual algunos hijos de *'Elohîm* se unieron con las «hijas de los hombres», dando origen a los «héroes» y los «gigantes» (6,1-4). Narraciones semejantes sobre la unión entre seres divinos o semidivinos y mujeres estaban muy difundidas en la antigüedad. Sin embargo, partiendo de ese dato mítico, la Biblia ofrece una lección moral que, paradójicamente, podría adaptarse precisamente a la condena de la clonación: quien aspira a saltarse las reglas armónicas fijadas por Dios en la creación produce no seres superiores, sino criaturas frágiles, «carne» destinada a perecer. El Señor, en

efecto, declara: «Mi espíritu no permanecerá siempre en el hombre, porque es carne y su vida será de ciento veinte años» (Gn 6,3). Por este procedimiento, el autor sagrado condenaba también los cultos paganos de la fertilidad de entonces, que imaginaban una especie de matrimonio sagrado entre el hombre y la divinidad mediante un acto sexual con la sacerdotisa o el sacerdote del dios de la fecundidad.

El ángel necesario

El relato del capítulo 3 del Génesis termina con los querubines, nombre que, según he leído, deriva de la cultura mesopotámica, en la que se refiere a los seres grandiosos y alados que custodiaban las zonas sagradas o reales. Estos impiden acceder al paraíso terrenal, lo que, en mi opinión, es un símbolo evidente de la «excomunión» del hombre pecador de la comunión con Dios. Mi interrogante, además de preguntar sobre los ángeles y su realidad, quiere señalar a una tradición particular, a saber, la del ángel caído, un mito de gran fuerza, presente en El paraíso perdido *de Milton, por poner un ejemplo, pero que también se encuentra en el fondo de la famosa película* El ángel azul.

La figura angélica ha atraído siempre el interés del arte y de la literatura, y el péndulo de su *rappresentatio* ha oscilado entre el polo del realismo y el antitético de la visión mítica. Esta última ha sido también adoptada por algunos teólogos, como Rudolf Bultmann, que consideraba la angelología bíblica y tradicional una herencia ingenua de la concepción arcaica y mitológica de la relación entre Dios y sus criaturas.

Sin embargo, el hecho es que desde la primera página de la Biblia, con los «querubines de la llama de la espada fulminante», colocados como guardianes del jardín del Edén (Gn 3,24), hasta la muchedumbre angélica que puebla el Apocalipsis, las

Sagradas Escrituras están animadas por la presencia de los ángeles, figuras sobrehumanas pero no divinas, cuya realidad era conocida también por las culturas vecinas de Israel, aunque con modalidades diferentes. Su nombre en hebreo, *mal'ak* (aparece 215 veces en el Antiguo Testamento), y en griego, *ánghelos,* denota su función: significa, en efecto, «mensajero». De ahí se llega a intuir la misión y, por usar una expresión del filósofo Massimo Cacciari, la «necesidad» (*L'angelo necesario* es el título de una obra suya) de esta figura bíblica, afirmada reiteradamente por la tradición judía y cristiana, confirmada por el magisterio de la Iglesia en los documentos conciliares (a partir del credo de Nicea, en el siglo IV) y papales, y acogida en la liturgia y en la piedad popular.

La tarea del ángel es, esencialmente, salvaguardar la trascendencia de Dios, a saber, su ser misterioso y «otro» respecto al mundo y la historia, pero, al mismo tiempo, acercarlo a nosotros comunicando su palabra y su acción, precisamente como hace el «mensajero». Por esto, en algunos casos bíblicos, el ángel se retira para dejar espacio a Dios, que entra directamente en la escena. Así, en el relato de la zarza ardiente, quien se aparece a Moisés entre aquellas llamas es antes que nada «el ángel del Señor», pero, inmediatamente después, es «Dios quien llama desde la zarza: ¡Moisés, Moisés!» (Éx 3,2-4). La función del ángel es, por tanto, hacer casi visible y perceptible mediante su mediación la voluntad, el amor y la justicia de Dios, como se lee en el salterio: «El ángel del Señor acampa en torno a quienes lo temen y los salva... El Señor ordenará a sus ángeles que guarden tus pasos; sobre sus manos te llevarán para que tu pie no tropiece en la piedra» (34,8; 91,11-12).

La tarea del ángel, por consiguiente, es mediar entre lo infinito de Dios y lo finito del hombre, y esta función también la realiza en relación con Cristo. Como escribía el teólogo Hans Urs von Balthasar, «los ángeles rodean toda la vida de Jesús: aparecen en el pesebre como esplendor del descenso

de Dios entre nosotros; reaparecen en la resurrección y en la ascensión como esplendor de la subida al seno de Dios». La suya es, una vez más, la misión de acercarse a la humanidad para desvelar el misterio de la gloria divina presente en Cristo de un modo que no nos ciegue, como ocurriría con la luz divina directa.

Más allá de las complejas reflexiones sobre las jerarquías angélicas, que han jalonado muchas páginas de un misterioso autor de los siglos V-VI conocido como el Pseudo-Dionisio, la concepción fundamental, bíblica y tradicional, ve al ángel como un signo del único que debe ser adorado, Dios; es solamente un índice que señala al único misterio, el divino; es un mediador al servicio del único mediador perfecto entre Dios y los hombres, Cristo, el Señor: «¿A qué ángel –se pregunta el autor de la Carta a los Hebreos (1,5)– ha dicho Dios: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado?"». Por consiguiente, resulta peligroso el camino al que ha conducido el movimiento de la Nueva Era con la introducción de elementos mágico-esotéricos y de «misteriosas presencias» en la concepción de los ángeles. El ángel, en efecto, por este camino, puede solaparse, paradójicamente, con un demonio, o reenviarnos a ese universo imaginativo mítico al que nos referíamos más arriba, o convertirse en una pura y simple metáfora como la del «rumor de ángeles» evocada por el título de un famoso libro del americano Peter L. Berger.

Aunque no todos los ángeles que aparecen en las páginas bíblicas deben considerarse tales, sino que en algunos casos son solo figuras que expresan la intervención de Dios en la historia, es necesario, no obstante, reconocer que en muchas otras páginas se presentan con una identidad específica, incluso con un nombre. Pensemos en el ángel «custodio» y compañero de viaje de Tobías, que tiene el nombre de Rafael, aunque se presente bajo el pseudónimo «humano» de Azarías. Pensemos en el misterioso caballero, acompañado por dos

jóvenes, que puede considerarse como una encarnación angélica, que, en el Segundo Libro de los Macabeos (3,25-27), golpean al arrogante y sacrílego Heliodoro, o en el ángel que combate, Miguel, o en el ángel que interpreta las visiones, de nombre Gabriel, presente en el libro de Daniel y en el relato de la anunciación a Zacarías, futuro padre del Bautista, y a María, madre de Cristo (Lc 1,19.26). Además, también nos encontramos con el ángel de los sueños de José, el padre legal de Jesús, y con los ángeles de la natividad que se dirigen a los pastores (Lc 2,9-14). Pensemos en el ángel que consuela a Jesús en Getsemaní o a Pablo en sus sufrimientos apostólicos (Hch 18,9-10 y 27,23-24), etc.

Sin embargo, nuestro interlocutor nos conduce a una cuestión más específica: ¿en qué texto bíblico se describe la creación de los ángeles y la rebelión de algunos de ellos, destinados a convertirse en «el diablo con sus ángeles» (Mt 25,41)? Pues bien, a diferencia de los escritos «apócrifos», es decir, los textos judíos y cristianos no reconocidos por la Iglesia como inspirados por Dios, que sobre este asunto son muy locuaces, la Biblia canónica es extremadamente sobria. Ciertamente, los ángeles son también criaturas de Dios, pero en las dos páginas que describen la creación, presentes en el capítulo 1 y en los capítulos 2–3 del libro del Génesis, respectivamente, no se dice cuándo fueron creados. La misma serpiente es identificada con el diablo no por el Génesis, sino por uno de los últimos libros –en sentido cronológico– de la Biblia, a saber, el de la Sabiduría (2,24).

Incluso para la «caída» de los ángeles, las Escrituras inspiradas son muy reticentes y solamente alusivas. En la *Carta de Judas* se habla de los «ángeles que no conservaron su dignidad, sino que dejaron su propia morada; Dios los retiene con cadenas eternas, en las tinieblas, para el juicio del gran día» (v. 6). Análogo es el testimonio de la segunda Carta de Pedro: «Dios no perdonó a los ángeles que habían pecado, sino que

los precipitó en los abismos tenebrosos del infierno, reservándolos para el juicio» (2,4). Esta idea está también en el fondo de la escena simbólica del libro del Apocalipsis, donde se afirma que «el gran dragón, la antigua serpiente, ese que llamamos el diablo y Satanás, y que seduce a toda la tierra, fue precipitado sobre la tierra y con él fueron precipitados todos sus ángeles» (12,9).

Para saber algo más sobre la rebelión de los ángeles es necesario recurrir a las páginas, a menudo oscilantes entre la teología y la fantasía, de los textos apócrifos judíos, como el *Libro de Henoc* (III-II a.C.), que ofrece los elementos particulares que entraron progresivamente en la tradición y en las representaciones artísticas, cultas y populares. A estos escritos recurre también el Corán, que presenta la legión de los demonios como una realidad formada por los ángeles que, teniendo por jefe a Iblis (deformación del griego *diábolos,* «diablo»), rechazaron la orden divina de postrarse, en actitud de veneración, ante Adán y por ello fueron maldecidos por Dios.

Un breve comentario final: «Lucifer», considerado como el jefe de los ángeles rebeldes en la tradición popular cristiana, es en realidad, en el libro de Isaías, el título solemne del rey de Babilonia, cuyo pecado consistió en considerarse como Dios. El profeta, sarcásticamente, lo interpela así: «¿Cómo es posible que hayas caído de los cielos, estrella de la mañana [*Lucifer*], hijo de la aurora?» (14,12).

El diluvio bíblico: ¿catástrofe natural o mito?

Para mí, el diluvio bíblico se encuentra solamente en las espléndidas escenas de los mosaicos de la basílica de San Marcos en Venecia o en esas figuras sobrecogidas o aterrorizadas que tratan,

desesperadamente, de agarrarse a las rocas o los árboles en el Juicio *de Miguel Ángel de la Capilla Sixtina. En cambio, no me parece encontrarlo en las fantasiosas investigaciones sobre los restos de madera del arca de Noé en el monte Ararat de Turquía. Pero vamos a mi pregunta: ¿es el diluvio bíblico un recuerdo «intensificado» de una catástrofe natural o un mito puramente simbólico del juicio sobre el mal?*

El tema del diluvio como catástrofe cósmica ha fascinado siempre a la humanidad y aparece en muchas civilizaciones distantes entre sí: lo encontramos en Egipto, en el *Libro de los muertos,* y en el mito griego de Deucalión y Pirra; es recordado entre los aborígenes de Australia y se canta también en la India; lo conocían los amerindios y afloraba asimismo en Nueva Guinea, Indonesia y Birmania. Pero el relato bíblico de los capítulos 6–9 del Génesis tiene un claro referente en algunos antiguos textos mesopotámicos, como la célebre tablilla XI de la *Epopeya de Gilgamesh* y el *Poema de Atrahasis,* con los que pueden identificarse 17 puntos de contacto.

En la base de este mito mesopotámico se encontraba, probablemente, el recuerdo de una tragedia natural, tal vez provocada por los ríos Tigris y Éufrates, que, entre otras cosas, durante un tramo de 350 kilómetros antes de la desembocadura, transcurren casi como por una tabla plana (¡con un desnivel de apenas treinta metros!): cualquier aumento excesivo de sus aguas podía dar origen a grandes inundaciones, y por eso los antiguos babilonios construyeron un complejo sistema de canalizaciones. Es lógico que el suceso, una vez entrado en el mito, sufriera en seguida amplificaciones grandiosas que la misma Biblia recoge y que, obviamente, no deben tomarse al pie de la letra.

Así, por ejemplo, el arca de Noé, si nos atenemos a las medidas desorbitadas indicadas en el texto bíblico, era semejante a un rascacielos flotante de 156 metros de largo, 30

de alto, 26 de ancho y con una capacidad de 70.000 metros cúbicos. Los mismos inquilinos de aquella embarcación se describen según una clasificación de tipo ritual, que implica las parejas de animales puros e impuros de acuerdo con su estatus sagrado. La catástrofe adquiere, además, dimensiones planetarias, convirtiéndose precisamente en un «diluvio universal». No tiene, por consiguiente, mucho sentido asumir al pie de la letra estos y otros datos, ni mucho menos –como ha hecho algún bromista (entre ellos un astronauta americano)– es posible ponerse a buscar los restos de madera del arca sobre el monte Ararat, en Turquía: el Génesis, entre otras cosas, con este término se refiere al acadio *Urartu*, que en realidad era una región montañosa, identificada posteriormente con Armenia.

Pero, entonces, ¿cuál es el significado de este relato bíblico? El texto sagrado es el resultado de la intersección de dos tradiciones diferentes que fueron fusionadas conjuntamente, aunque con alguna incoherencia: el diluvio, por ejemplo, en Gn 7,12 dura 40 días, mientras que, según 8,1-14, dura un año. Su finalidad en la Biblia, sin embargo, no es mítica, como en los paralelos mesopotámicos, donde el diluvio fue el castigo por el ruido que hacían los hombres, que perturbaba el sueño de los dioses, o donde era concebido como el resultado de una lucha entre los dioses. Para la Sagrada Escritura, el diluvio adquiere los perfiles de un acto de juicio divino moral sobre el pecado humano: el Dios bíblico no es indiferente ante la corrupción y la inmoralidad.

Por esto, en el comienzo del relato se lee esta frase: «El Señor vio que la maldad de los hombres era grande sobre la tierra y que todo proyecto concebido por su corazón era malo» (6,5). Estamos, pues, ante el binomio pecado-castigo, representado emblemáticamente mediante una especie de anti-creación (en la creación, en efecto, las aguas habían sido separadas de la tierra: Gn 1,9-10). Pero la última palabra no

es la del juicio y la de la muerte. En el hombre justo, Noé, y en su descendencia, se manifiesta el amor del Creador, que hace la paz con la humanidad mediante una alianza universal que lo vincula a toda criatura y que tiene su signo en el arco iris, que se asemeja al arco guerrero de Dios ya depuesto (Gn 9,1-17). Surge, así, la aurora de un nuevo mundo y de una nueva historia, y, por esto, la tradición cristiana ha releído la epopeya del diluvio en clave bautismal, como anticipación simbólica de las aguas que destruyen al hombre viejo y hacen renacer al hombre que vive en la justicia y en la santidad (léase 1 Pe 3,20-21, donde se reconduce explícitamente el diluvio convirtiéndolo en una «imagen del bautismo»).

El mal «cósmico»

Se ha escrito mucho y también he leído mucho sobre el debate filosófico que provocan las diversas tragedias naturales, como los tsunamis, los terremotos, las catástrofes naturales. Se vuelve a desempolvar, a menudo, a Leibniz, con su «mejor de los mundos posibles»; a Voltaire, con ocasión del terremoto de Lisboa en 1755, o a Kant. Se reconsidera incluso la cuestión del diluvio. En estos sucesos también se ve implicada la teología, que balbuce alguna respuesta, pero que registra, probablemente, más de un fracaso.

El mal, un reto a la filosofía y a la teología: este era el emblemático título de una obra del famoso filósofo Paul Ricoeur destinada a afrontar un tema que agota, desde siglos, al pensamiento filosófico y religioso. La propia teología nació, prácticamente, en la cuna de la teodicea, a saber, de la «justificación» de Dios, puesto en cuestión por la presencia «escandalosa» del mal físico, metafísico, cósmico y moral. También el diluvio –sobre el que hemos tratado en la respuesta anterior– parece ser una especie de tipología universal mítico-histórica dedicada a

descifrar una causa o, al menos, a buscar una motivación que explicara los cataclismos naturales.

Todas las civilizaciones, cegadas frente al ímpetu del mal, han inventado respuestas, obviamente complejas y a menudo parciales. Manteniéndonos en el ejemplo citado, el diluvio se interpretaba en Mesopotamia, entre otras explicaciones, en clave politeísta y dualista, como resultado de una conflictividad entre los dioses que contrapone una divinidad creadora frente a otra destructiva. En cambio, la Biblia se orienta, como hemos visto, hacia una lectura histórico-ética: «El Señor vio que la maldad de los hombres era grande sobre la tierra y que todo proyecto concebido por su corazón era malo» (Gn 6,5). El diluvio es, por consiguiente, en esta interpretación, un instrumento de juicio según la clásica teoría de la retribución, según la cual a cada delito le corresponde inmediatamente un castigo. El denominado *Chaoskampfmotiv,* a saber, el tema de la lucha contra el caos y la nada, presente en la creación, es retomado en sentido inverso en la des-creación producida por el diluvio, pero con una finalidad histórico-moral.

En pocas líneas no es posible dar cuenta de este incansable interrogar y responder de la filosofía y de la teología. Ciertamente, en el caso del mal cósmico se puede, al menos, reconocer como punto de partida que forma parte casi estructural de lo creado, que constituye la condición «natural». En efecto, la creación es, por su naturaleza, limitada; por consiguiente, imperfecta, finita, confiada a mecanismos que pueden encasquillarse: su ser «buena/bella», como se repite en el Génesis (cap. 1), es solamente el signo de la aprobación de su realidad, de sus dinamismos, de su vida, pero esto no excluye su cualidad de criatura, es decir, de que no es «divina». El Creador, por tanto, para ser coherente consigo mismo, respeta, por un lado, la libertad del hombre (así creado por él), con la consecuencia del mal moral, y, por otro, respeta la finitud y

los límites insertos en la naturaleza, signo de su condición de criatura y raíz del mal cósmico.

Sin embargo, dicho esto, no puede reducirse a Dios a un mero notario de la realidad, y es aquí donde las religiones introducen diferentes perspectivas para equilibrar la verdad y el amor en Dios, su respeto a las cualidades específicas de las criaturas y su presencia activa. Manteniéndonos solamente en el ámbito bíblico, señalamos, por ejemplo, la propuesta del libro de Job, que se confía a una *'esah,* a saber, a un «proyecto» metarracional (no irracional) trascendente, en el que incluso el mal encuentra su ubicación. Como escribía Kant en su obra *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos de teodicea* (1791), comentando precisamente el libro de Job, la repercusión del mal logra «demostrar que podemos alcanzar una sabiduría negativa, es decir, la comprensión de la necesaria limitación de nuestras pretensiones con respecto a lo que para nosotros es demasiado elevado».

El cristianismo va más allá y supera el «retirarse» de Dios, realizado en el acto creador, para dejar un espacio autónomo a lo creado, proponiendo, en cambio, el sucesivo ingreso de Dios en lo creado y en la historia con una participación directa, la de Cristo, el Hijo de Dios. Así, Dios experimenta en sí mismo el límite, la muerte, el mal, pero deposita en estas realidades la energía detonante de lo divino, preparando en la trama del tiempo y del espacio, de la historia y de lo humano, una recomposición del ser creado para que no exista más «la muerte, ni el luto, ni la lamentación, ni la fatiga, porque las cosas anteriores han pasado» (Ap 21,4). Por esto, san Pablo habla en la Carta a los Romanos de la «creación que espera con impaciencia... ser liberada de la esclavitud de la corrupción» (8,20-21), para alcanzar, así, una plenitud que Teilhard de Chardin, como hemos visto, concebía como un «punto Omega» cristológico, meta de la evolución (con cierto riesgo metodológico en su visión excesivamente «indistinta» entre

ciencia y fe). Es cierto que, en la lectura teológica, cuando el ser creado (humanidad y naturaleza) se una a aquella cumbre última, «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28), pero no mediante un panteísmo metafísico, sino en un abrazo redentor de liberación y salvación (como dicen los teólogos, un «en-teísmo» soteriológico, es decir, un «ser en Dios» como comunión salvífica).

Éxodo de Egipto: ¿huida o expulsión?

Si se leen las páginas del Éxodo, el libro de la Biblia que describe la salida triunfal de los hebreos oprimidos por Egipto, se prueban sensaciones que pueden extenderse también a otras páginas históricas de la Biblia. ¿Qué ocurrió realmente bajo el velo de una descripción tan épica y retórica? ¿Estamos en presencia de un dato histórico real o de un mito de fundación de origen incierto? Y si algo real subyace en ese relato, ¿es posible reconstruirlo con alguna credibilidad?

Aunque el interrogante se dirige a un tema específico, como es el del éxodo de Israel de Egipto, nuestro interlocutor pone sobre el tapete una cuestión general que, desde siempre, ha sido objeto de debate tanto entre los teólogos como entre los historiadores: se trata de la relación entre fe e historia dentro de los textos sagrados, un tema que ya ha sido objeto de reflexión en las páginas de nuestro libro dedicadas a la interpretación (o hermenéutica) de la Biblia. El péndulo ha oscilado y oscila continuamente entre dos opuestos extremos: para algunos, las Sagradas Escrituras son solamente obras teológicas revestidas de historia; para otros, son informes historiográficos creíbles casi en cada uno de sus elementos.

En nuestro caso específico, las preguntas podrían ser las siguientes: ¿las páginas del libro del Éxodo que describen esta

epopeya de la liberación de Israel de la opresión faraónica dejan transparentar un suceso histórico o un mito? ¿La evidente interpretación teológica que estas páginas revelan tiene un núcleo histórico en su raíz o solo la tesis religiosa de la salvación por parte de Dios y de la redención del pueblo? La respuesta no es nada fácil, y no debe darse de un modo casi «instintivo», como hacían o hacen algunos creyentes, para quienes todo cuanto dice la Biblia está claramente fundado en un informe ordenado de hechos, o, como hacen, por el contrario, otros lectores agnósticos que reducen la Biblia solo a un cúmulo de tesis religiosas y de mitos o leyendas.

El punto capital –a menudo olvidado también en el análisis de los mismos evangelios– es que las Sagradas Escrituras no pertenecen al género historiográfico, aunque se interesan por los sucesos históricos. En efecto, estos son afrontados leyéndolos a la luz de la fe, es decir, como atravesados por una presencia y una acción que superan la historia y la trascienden: no por capricho es habitual hablar de una «historia sagrada». Pues bien, en el caso del éxodo, en el seno del libro bíblico que lo narra, tenemos, sin lugar a dudas, una referencia a recuerdos y tradiciones concernientes a un suceso histórico, pero este es asumido para ofrecer un mensaje superior, que es sopesado y se hace emerger mediante la experiencia religiosa: precisamente, mediante la fe en el Dios que se revela, que salva, que guía a su pueblo hacia el don de la libertad.

La reconstrucción del suceso subyacente es posible, aunque difícil, y es necesario también a nivel religioso, porque la fe bíblica es histórica, anclada como está en la irrupción de Dios en las vicisitudes humanas. En nuestro caso, los especialistas, analizando las páginas bíblicas que sintetizan varias tradiciones y documentos en un solo relato, han identificado al menos dos éxodos históricos diferentes.

Por un lado, acontecería un *éxodo-huida* protagonizado por un grupo nutrido de hebreos que intentaron quitarse de

encima el yugo impuesto probablemente por la XIX dinastía de Egipto, de impronta nacionalista y menos generosa con los extranjeros que las dinastías anteriores. Precisamente por esta razón, en el libro del Éxodo (1,11) se menciona Ramsés, una ciudad que tal vez está relacionada con el faraón Ramsés II, que reinó durante casi todo el siglo XIII a.C., cuya *grandeur* es conocida también por el turista distraído que visita actualmente el Egipto faraónico, por los extraordinarios monumentos erigidos por este soberano.

Por otro lado, los especialistas detectan en las mismas páginas bíblicas el eco de otro éxodo, más próximo a una *expulsión:* Israel, como población indeseable, fue acompañada a la frontera septentrional egipcia y deportada a su tierra de procedencia.

Efectivamente, se vislumbran en la Biblia dos itinerarios diferentes. El éxodo-huida tuvo que penetrar en la península del Sinaí para evitar los puestos fronterizos y de control, optando por un desvío agotador. El éxodo-expulsión siguió, en cambio, la más corta y normal «Vía del mar», que, partiendo de Egipto, bordeaba el Mediterráneo y continuaba hacia la zona siro-palestinense, atravesando la frontera a la altura del denominado «torrente de Egipto», actualmente Wadi el-Arish.

¿Existe en la documentación faraónica alguna huella de estos éxodos, que la Biblia describe en un único relato lleno de gloria en el que predomina el éxodo-huida? Sí, existe y es concreta. En el Museo Egipcio de El Cairo se levanta, en una esquina, olvidada por los turistas pero apreciada por los biblistas, una estela de basalto negro, descubierta en 1895 en Tebas, en la que el hijo de Ramsés II, el faraón Merneptah, o Merenptah, hizo inscribir por primera vez en un documento antiguo –que ha llegado hasta nosotros– el nombre de *Israilu,* en una mención sentenciadora: «Devastado está Israel, sin más descendencia». Es probable que, en el estilo encomiástico de

las inscripciones faraónicas, la huida de algunas tribus hebreas se presentara como un triunfo egipcio.

Ciertamente, no debe asombrarnos tener a disposición un testimonio «profano» tan limitado sobre un suceso que la Biblia pinta de un modo tan grandioso. Es obvio que para la superpotencia occidental de entonces, Egipto, esta huida o expulsión de un grupo étnico pequeño era un hecho totalmente marginal y no podía dejar más que un exiguo surco en la historia faraónica. Israel, de un modo u otro, conservará las huellas de esta experiencia a lo largo de los siglos. A este respecto, resulta curioso observar que el mismo nombre «Moisés», interpretado libremente por la Biblia como «salvado de las aguas» (Éx 2,10), es en realidad un término egipcio y significa simplemente «hijo» (como, por ejemplo, en el caso de Tutmose o Tutmosis, que significan hijo del dios Thot).

Para concluir, quisiéramos regresar al antecedente que siempre ha impresionado a todo lector de los capítulos 14–15 del libro del Éxodo, a saber, el paso triunfal de los hebreos por las aguas del mar Rojo (en realidad, la Biblia habla de un *yam-sûf*, es decir, «mar de las Cañas»). La imaginación popular y artística tuvo su última representación emblemática en *Los diez mandamientos*, la famosa película de Cecil B. de Mille, en la que el paso se produce entre dos murallas de agua, realizadas con una doble toma contrapuesta de las cataratas del Niágara. Simplificando los sofisticados análisis realizados por los especialistas sobre estas dos páginas, nos contentaremos con presentar lo esencial para su interpretación.

Una tradición narrativa más antigua, que confluyó en los textos bíblicos, denominada convencionalmente «yahvista», ofrece una explicación del acontecimiento «éxodo» más próxima al puro dato histórico. El «mar de las Cañas» se correspondería con los pantanos y ciénagas de la región de los Lagos Salados, al este del delta del Nilo. El paso de Israel se

habría visto favorecido por un fuerte viento que, soplando durante toda una noche, habría secado vastas zonas al remover las aguas. Así, por lo menos, se narra en el libro del Éxodo: «El Señor, durante toda la noche, empujó al mar con un fuerte viento oriental, dejándolo seco» (14,21). Y mientras Israel logra pasar, el ejército egipcio cae en el reflujo de las aguas. No se excluye que el autor sagrado aluda realmente a una marea, pues aquellos pantanos estaban en contacto con el mar Rojo.

Bien distinta, en cambio, es la versión más tardía, propuesta por otra tradición narrativa bíblica que los exégetas denominan «sacerdotal» (siglo VI a.C.). A esta línea literaria le interesa, más bien, la interpretación teológica del acontecimiento; por eso abandona las referencias históricas directas y se entrega a una escenografía teofánica: Moisés extiende la insignia de su poder taumatúrgico, el bastón-cetro, y los hebreos desfilan triunfalmente en procesión entre dos murallas de agua que asisten al prodigio, prontas a desencadenar su furia devastadora apenas el ejército faraónico intenta atravesarlas. Se trata, por tanto, de una reelaboración simbólica y teológica.

La raíz histórica del suceso sería, por tanto, verificable mediante la tradición yahvista, mientras que su dimensión religiosa estaría representada por la tradición sacerdotal a través de su interpretación teológico-simbólica. Esta es la que finalmente domina en las páginas bíblicas, como confirma también el cántico de Moisés en el capítulo 15 del libro del Éxodo.

Tal como ha llegado a nosotros, la descripción-interpretación de corte religioso es de capital importancia: Dios combate con su ejército cósmico (los elementos naturales) al lado de su pueblo, venciendo a las fuerzas del mal, simbolizadas por el mar y por la potencia militar egipcia. De la sepultura de agua sale el nuevo Israel libre y muere el opresor, víctima del juicio divino. Es fácil comprender que en esta misma trayectoria se

situará la relectura bautismal cristiana del éxodo, atribuyendo aquella experiencia al bautizado, que entra como esclavo del pecado en la fuente bautismal y emerge de ella salvado y libre (Rom 6,1-11).

Las murallas de Jericó

Se ha dicho que Jericó es la ciudad más antigua del mundo. El peregrino o el turista que la visita actualmente, queda impresionado por la grandiosidad de sus restos, pero también por el esplendor de su oasis. Sin embargo, para el lector de la Biblia queda grabada en la mente una pregunta: ¿cómo entender la famosa caída de las murallas al son de las trompetas, descrita en el libro de Josué?

«El pueblo lanzó el grito de guerra y sonaron las trompetas. Apenas el pueblo hubo oído el sonido de las trompetas y hubo emitido un fuerte grito de guerra, las murallas de la ciudad cayeron sobre sí mismas y el pueblo entró en la ciudad, cada uno recto ante sí, y tomaron posesión de ella». Estas líneas del capítulo 6 del libro de Josué están en la memoria de todos, como la escena de las murallas que se desmoronan: dos películas americanas, de 1948 y 1978, tienen por título precisamente *Las murallas de Jericó,* en referencia a la capitulación «colosal» de aquel suceso. Jericó regresa a la mente y los ojos de todos los peregrinos de Tierra Santa que visitan este estupendo y muy fértil oasis de cinco kilómetros de diámetro, situado en el valle del Jordán, a 250 metros bajo el nivel del mar.

Cuando se llega a ella, recorriendo la vía romana «que de Jerusalén baja a Jericó» (¿quién no recuerda la parábola del buen samaritano?), se vive una experiencia de intensa sugestión. Después de los kilómetros por el desierto de Judá, entre áridos pedregales en los que asoma solamente algún matojo o

algún raro «lirio del campo», casi repentinamente nos encontramos con esta mancha verde en medio de un paisaje lunar. En hebreo, la palabra «Jericó» se refiere precisamente a la «luna», mientras que el árabe *ar Rihá* alude al viento. «Lunar» o «ventosa», comoquiera que se la denomine, Jericó, con sus palmeras y sus rosas, cantadas por el Sirácida (24,14) como símbolo de la sabiduría divina, es un emblema de belleza, es el signo de la vida en un mundo muerto.

En sus aproximados informes históricos, algunos guías locales o algunos textos martillean con los habituales lugares comunes: Jericó es la ciudad más antigua del mundo, es la ciudad del derrumbe de las murallas, es la ciudad maldita («Josué hizo jurar: ¡Maldito ante el Señor el hombre que se levante y reconstruya esta ciudad de Jericó! ¡Sobre su primogénito echará los cimientos y sobre su hijo menor levantará las puertas!»: Jos 6,26). Como siempre, la realidad es más compleja. La antigüedad de Jericó se ve amenazada por una ciudad de la actual Turquía, Çatal Hüyük. Ciertamente, fue la existencia de una fuente y de un oasis lo que dio origen a un antiquísimo asentamiento, en torno al año 7800 a.C., en la zona actualmente llamada Tell es-Sultan.

Las excavaciones, sobre todo las dirigidas por Kathleen Kenyon a partir de 1952 (la arqueóloga inglesa murió en 1978), sacaron a la luz restos de este extraordinario centro, y aún hoy peregrinos y turistas suben al *tell* (así se denominan en árabe las colinas artificiales arqueológicas) para contemplar aquellas ruinas monumentales, en particular un enorme torreón y la tapia maciza.

A las primeras poblaciones les sucedieron otras de cultura más refinada, que construían también con ladrillos y que nos han dejado estatuillas de arcilla de una diosa de la fecundidad, casas con un patio central y siete calaveras cuyos rasgos fueron reconstruidos con arcilla y los ojos con conchas, lo que es un indicio de una primitiva fe en la supervivencia tras la muerte.

En torno al año 5000 a.C. se produjo una nueva invasión de poblaciones que se establecieron en habitáculos trogloditas fuera de la antigua ciudad, pero que aportaron un elemento decisivo para la datación, la cerámica. A partir de entonces, Jericó se convirtió –por su posición estratégica– en la llave para entrar en la tierra de Canaán, y precisamente por esto fue destruida y reconstruida en numerosas ocasiones: Kenyon demostró que una muralla de la ciudad fue demolida y vuelta a levantar al menos 17 veces.

Llegamos así a la espinosa cuestión de las «murallas de Jericó». La arqueología descubrió que en la época de la conquista de la tierra prometida por los hebreos (siglo XIII a.C.), Jericó estaba destruida y casi deshabitada (como mucho, había asentamientos de seminómadas en torno a las murallas: léase en el capítulo 2 del libro de Josué el episodio de Rajab, la prostituta). Sin embargo, unas excavaciones más recientes han sacado a la luz huellas (grano y materiales quemados) de una conquista de esta zona entonces en decadencia. Sin embargo, con los datos actuales, no es posible imaginarnos una ciudad con las murallas fortificadas en el período histórico de la entrada de los hebreos.

¿Es, entonces, el suceso de la caída de las murallas una leyenda milagrosa? En realidad, se podría pensar en una verdadera y propia conquista, pintada, sin embargo, por la Biblia de un modo épico y «teológico». Ahora bien, aunque aceptemos el dato más probable de una Jericó ya destruida en la época de la llegada de los hebreos, la Biblia, con su relato, resultaría igualmente fidedigna. ¿Y cómo demostrar esto? Al llegar al Jordán con la pesadilla de vencer a una ciudad poderosa como Jericó, los israelitas se encontraron con un centro ya casi abandonado. La conquista, pues, se describió no como un ataque militar, sino como una procesión litúrgica con el arca: la ciudad había sido efectivamente entregada a manos de Israel por Dios mismo. He aquí la explicación de la escenografía de

la caída de las murallas al son de las trompetas sagradas y al grito del pueblo, al final de un septenario de procesiones. La representación simbólico-teológica trataba, por consiguiente, de explicar un dato histórico concreto, a saber, el de una ciudad poderosa ya sometida por una anterior conquista destructiva.

Jericó volvió a florecer siglos después, sobre todo con Herodes, que construyó en ella una ciudad residencial de invierno a dos kilómetros de la antigua, con palacetes, piscinas, anfiteatro, hipódromo y un palacio real, donde murió en el año 4 a.C. Por aquí pasó también Jesús, curando al ciego Bartimeo (Mc 10,46-52) y convirtiendo a Zaqueo, «jefe de publicanos y hombre muy rico», que para ver a Jesús se subió a un sicomoro (Lc 19,1-10).

La voz de los profetas

Todas las veces que leo las páginas de los profetas bíblicos me surge una pregunta, que osaría definir como teológica, si bien soy solamente un simple «curioso» de temas religiosos. La pregunta es esta: si los profetas son los intérpretes teológicos del presente y no vagos adivinos o elaboradores de horóscopos futuros –como habitualmente se explica en los comentarios bíblicos–, ¿por qué entonces deben identificarse solo con estas figuras del pasado? Cuando escucho el domingo en el credo de la misa la frase «habló por los profetas», me pregunto: ¿por qué se dice en pasado esta frase?

La aparente simplicidad del interrogante de nuestro interlocutor implica cuestiones de alto relieve teológico que nosotros solo podemos evocar ahora. Al hablar, en efecto, de la profecía, en su sentido específico de revelación divina mediante la voz y el testimonio humano (la palabra «profeta», de origen griego, señala sobre todo a «aquel que habla en lugar de otro», es decir, el portavoz de Dios), se nos remite a temas

de gran complejidad, como los del canon y la inspiración de las Sagradas Escrituras, de la Tradición, etc.

Sin embargo, para resolver el interrogante más general que se nos ha planteado, trataremos de proceder partiendo de una premisa fundamental: la relación entre la revelación y la Escritura no es de simple identidad. El Concilio Vaticano II quería inicialmente titular el documento dedicado a la palabra de Dios *De Sacra Scriptura,* pero al final prefirió *De Divina Revelatione,* haciendo notar que la revelación divina abarca un horizonte más amplio que la sola Sagrada Escritura. En efecto, entra también en escena la «Sagrada Tradición... que hace conocer a la Iglesia el canon íntegro de los libros sagrados, y la misma Sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo y se hace incesantemente operativa» (*Dei Verbum* n. 8), es decir, va desvelando progresivamente las múltiples riquezas y las actualiza en la historia.

El Concilio proseguía así: «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin, ya que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente la palabra de Dios», para que, mediante el Espíritu Santo que actúa en la Iglesia a lo largo de los siglos, se «guarde fielmente, se exponga y se difunda», encarnada en los diversos contextos, y se convierta en guía para las nuevas cuestiones y las nuevas situaciones. Por tanto, «la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas», sino también de la Tradición, y por ello «se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad» (*Dei Verbum* n. 9).

En este momento podemos ofrecer la respuesta principal a la pregunta del lector. El credo, al afirmar que Dios «habló por los profetas» (esta es, entre otras cosas, una frase del inicio de la

Carta a los Hebreos), quiere referirse a la Escritura, que, en sí, está concluida y definida, como lo atestigua el canon de los libros inspirados; por tanto, es legítimo el uso del verbo en pasado. Pero, puesto que la Tradición prosigue haciendo viva y activa la Escritura, es necesario otro tipo de profecía, que es la del anuncio fiel y dúctil, capaz de conservar la Escritura, pero también de encarnarla en la historia que continúa.

Es la tarea confiada a los pastores, pero también a todos los fieles, en virtud de su consagración bautismal, como declara de nuevo el Concilio en el documento sobre la Iglesia: «El pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo por todas partes su vivo testimonio de él» (*Lumen gentium* n. 12). Desde esta perspectiva, puede afirmarse la existencia de profetas que «hablan» ahora (en el presente) en el nombre de Dios, anunciando la Escritura y haciéndola brillar en la vida y en la historia. Y si todos los cristianos deben ser profetas de este modo, algunos los son de modo ejemplar y luminoso: pensemos, por ejemplo, en tantos santos, como Benito, Francisco, Catalina de Siena, Teresa de Ávila, el beato Juan XXIII y, más genéricamente, en aquellos que estamos habituados a llamar «profetas de nuestro tiempo».

Ciertamente, así como no existe una identidad entre Escritura y Tradición, aun estando ambas bajo el manto de la divina revelación, tampoco existe una identidad entre los profetas bíblicos y los profetas de la Iglesia a lo largo de los siglos. Sin embargo, sí existe una analogía, porque ambos se encuentran bajo la acción del mismo Espíritu de Dios, aunque en niveles y formas diferentes. Se pueden, pues, configurar dos perfiles de profeta. El más específico de los grandes portavoces de Dios, inspirados por el Espíritu divino, a partir de los «profetas» del Antiguo Testamento hasta Cristo, el Hijo unigénito del Padre y su revelador supremo (Jn 1,18), y los apóstoles, enviados directos suyos y fundamento de su comunidad. Pero también existe otro perfil profético, a saber, el que se encuen-

tra en el rostro espiritual de todos los bautizados, consagrados como profetas, impulsados por el Espíritu Santo, para anunciar la Palabra y realizar los signos del amor divino. Es necesario, por tanto, que los fieles estén dispuestos y sean dóciles a este compromiso, que es propio de todos ellos, pero que, a menudo, dejan apagar o palidecer, a diferencia de los grandes testigos, los «profetas» que siguen hablando en todas las épocas de la historia.

¿Tres Isaías en un solo libro?

Los comentarios modernos al libro de Isaías suelen referirse al menos a tres Isaías diferentes: al primer gran personaje que vivió en el siglo VIII a. C. se añadirían otros dos, los denominados Segundo Isaías (o Deutero-Isaías) y Tercer Isaías (o TritoIsaías), que vivieron un par de siglos después. Para otros libros de la Biblia se remite igualmente –mediante el análisis histórico-crítico– a autores o redactores diferentes. Estamos, por tanto, en presencia de verdaderas y propias actividades editoriales que han implicado a diversos sujetos. Si es así como ocurrieron las cosas, ¿cómo nos la arreglamos con la «inspiración» divina del profeta o del autor sagrado?

En 1775, el alemán Johann Christoph Döderlein, por primera vez, «osó» destruir la unidad del libro de Isaías, un profeta que vivió en el siglo VIII a.C. El rollo de los 66 capítulos de su profecía fue dividido en dos partes: los capítulos 1–39, pertenecientes a Isaías, y los capítulos 40–66, que había que atribuir a un profeta anónimo que vivió dos siglos después, en la época del regreso de los hebreos del exilio de Babilonia, tras el edicto de Ciro (538 a.C.), y denominado «Segundo Isaías». En 1892, el suizo Bernhard Duhm fragmentó también la segunda parte: los capítulos 40–55 se asignaban al Segundo Isaías y los capítulos 56–66 se atribuían a otro profeta anónimo

del postexilio babilónico, llamado «Tercer Isaías». El mismo estudioso, en la sección de Is 40–55, identificó cuatro poemas, los célebres «Cantos del Siervo del Señor», como obra de otro autor. En seguida, otros exégetas fragmentaron también la unidad del Tercer Isaías, considerándolo como una antología de textos diversos, mientras que era necesario sacar del Primer Isaías los capítulos 24–27 y 34–39, que habría que atribuir al Segundo Isaías y a otros autores desconocidos.

Por mucho que pueda desconcertar y dejar perplejos, en realidad incluso el que no es un especialista advierte que el texto de Biblia, en general, no es tan fluido y continuo y que tiene protuberancias, repeticiones y presentaciones diferentes de un mismo suceso. Por ejemplo, en la primera y la segunda páginas del Génesis encontramos una doble narración de la creación notablemente diferente. En la primera, el hombre es creado al final de los seis días simbólicos de la creación; en la segunda, en cambio, es la primera obra de Dios, y el relato es mucho más pintoresco y desemboca en el «pecado original», desconocido para la primera descripción. En el libro de Jeremías, que es el más largo del Antiguo Testamento, junto a los textos del profeta encontramos relatos en tercera persona atribuidos a su secretario Baruc (y los especialistas van más allá, introduciendo la intervención de otras manos). Piénsese, después, en las tradiciones del Pentateuco (yahvista, elohísta, sacerdotal y deuteronomista), en el Primer y Segundo Zacarías, pero también en las (al menos) dos redacciones del evangelio de Juan, señaladas por dos conclusiones diversas visibles en los capítulos 20 y 21.

Tengamos en cuenta dos consideraciones generales. La primera es de índole histórico-literaria. Los textos bíblicos, en muchos casos, tienen a sus espaldas complejas experiencias «editoriales»: antes de cristalizarse en una página escrita, los recuerdos y las experiencias de Israel, la predicación de los profetas, las reflexiones de los sabios, los mismos hechos y pa-

labras de Jesús, se han conservado en esa página viva que era la memoria de las diversas comunidades. La redacción escrita no era, además, tan rigurosa como la que actualmente realiza un historiador o un crítico literario. Se adherían sin mayor problema informes diferentes sobre un mismo suceso, o se amasaban en una sola trama relatos o hechos literaria y cronológicamente diferentes. El conjunto, a menudo, se colocaba bajo la autoridad de un único autor o de un personaje que era, tal vez, solamente la fuente de la que derivaban las memorias o las narraciones de las diversas experiencias.

Así, por ejemplo, se puso bajo patronazgo de Moisés todo el Pentateuco (que, entre otras cosas, incluye también la descripción de su muerte); bajo el de David, una buena parte del Salterio; bajo la figura de Salomón, los Proverbios, el Cantar de los Cantares, Qohelet e incluso el libro de la Sabiduría (escrito en griego en torno al año 30 a.C., mientras que Salomón vivió en el siglo X a.C.). Bajo Isaías se colocó también a un profeta que habla de Ciro, el soberano persa que vivió dos siglos después de Isaías, y que revela un estilo, un vocabulario y una teología totalmente diferentes. Como bien sabemos, el profeta no es un vidente que emite oráculos sobre el futuro, sino un intérprete del presente a la luz de la revelación de Dios, y es solamente así como intuye el proceso de la historia hacia metas más elevadas. El Isaías del siglo VIII no podía hablar directamente a los hebreos del siglo VI.

Tenemos que hacer, además, otra observación de naturaleza más teológica. Es necesario distinguir entre «autenticidad», «canonicidad» e «inspiración». Como reacción a un planteamiento racionalista que reducía las Sagradas Escrituras a un simple complejo literario oriental, dominado por fenómenos históricos, la teología del pasado, para salvaguardar la «inspiración», recondujo los textos sagrados a cada uno de sus autores: los profetas, los sabios, los evangelistas y los apóstoles. Al haber recibido ellos el don del Espíritu divino, sus obras

resultaban «inspiradas», es decir, palabra de Dios expresada en palabras humanas. La «autenticidad» de las atribuciones aseguraba su cualidad inspirada. La Iglesia reconocía esta cualidad declarando que aquellos libros eran «canónicos», es decir, norma para la fe y la moral de los creyentes.

Ahora, en cambio, se piensa que la inspiración divina es mucho más amplia, que define al profeta o al apóstol, pero también al escrito que se le atribuye y a todos aquellos que han guiado a Israel o a la Iglesia en nombre de Dios y que han tenido una función en la comunicación de la revelación divina. Desde esta perspectiva, los orígenes literarios e históricos de las obras no condicionan su cualidad inspirada y canónica, que es de tipo teológico y que se sitúa en otro plano, abarcando a todos los actores del proceso de formación de los escritos. La *Dei Verbum,* el documento del Concilio Vaticano II sobre la Biblia, afirma que el Evangelio fue transmitido «tanto por los apóstoles... como por hombres de su círculo, que, por inspiración del Espíritu Santo, escribieron el anuncio de la salvación» (n. 7). Entre estos «varones apostólicos», como dice literalmente el texto latino, podemos situar no solo a Marcos y Lucas (que no eran apóstoles), sino también a todos aquellos que contribuyeron a la redacción de los escritos neotestamentarios y que nosotros desconocemos, pero cuya presencia es visible a nivel del análisis histórico-crítico de los textos sagrados (un comentario análogo puede hacerse para el Antiguo Testamento).

El misterioso Siervo del Señor

A partir del Nuevo Testamento, la figura misteriosa del «Siervo del Señor» que aparece en el libro del profeta Isaías, ha sido interpretada como una prefiguración de Jesucristo y de su pasión, muerte y glorificación. Para los hebreos, lógicamente, las cosas

son diferentes. Más aún, he leído en algún lugar que la misma interpretación mesiánica de esa serie de cantos que tienen por protagonista al «Siervo» entró muy tardíamente en el judaísmo. ¿Cómo se pueden conciliar lecturas tan diferentes del mismo texto?

Corría el año 1892 y, como ya hemos recordado en la respuesta anterior, en Basilea, el especialista suizo Bernhard Duhm publicaba un comentario sobre Isaías en el que, además de distinguir al menos tres manos diferentes en el libro del profeta (dos ya habían sido reconocidas un siglo antes por el biblista alemán Döderlein), aislaba cuatro cantos independientes en los capítulos 42, 49, 50 y 52–53, titulándolos, por el nombre de su misterioso protagonista, «los Cantos del Siervo del Señor». Debe advertirse que en hebreo el título *'ebed,* «siervo», no tiene necesariamente un significado peyorativo: puede ser un título «nobiliario» equivalente a nuestro término «ministro».

Desde siempre han surgido preguntas sobre la identidad exacta de este Siervo, cuyas características fundamentales eran dos. Por un lado, tenía las connotaciones de un profeta (era llamado para anunciar la palabra de Dios y poseía puntos de contacto con algunos pasajes de Jeremías) y, por otro, llevaba a cabo su misión de salvación mediante su sufrimiento personal, que adquiría un valor sacrificial. En particular, el cuarto canto –que va desde Is 52,13 hasta 53,12– narraba una especie de pasión-muerte-glorificación del Siervo, cuyo sufrimiento expiaba no una culpa suya, sino de los demás: «Se cargó de nuestros sufrimientos, se echó encima nuestros dolores... ha sido traspasado por nuestros delitos, aplastado por nuestras iniquidades. El castigo que salva ha caído sobre él, por sus heridas hemos sido curados» (53,4-5).

Es fácil que, ante una representación semejante, la tradición cristiana descubriera en este perfil misterioso el rostro de Jesu-

cristo sufriente, muerto y resucitado. Pero ¿en quién pensaba el profeta anónimo, llamado convencionalmente el Segundo Isaías, que vivió dos siglos después del célebre Isaías, en torno a los años 540-520 a.C., y fue autor de estos cuatro fragmentos y de los capítulos 40–55 del libro de Isaías? Es necesario hacer una precisión preliminar de gran importancia, a la que ya nos hemos referido de pasada en otra parte.

La profecía se ha entendido demasiado frecuentemente como una especie de previdencia casi mágica, como si fuera una «tele-visión» del futuro, es decir, una descripción a distancia de sucesos lejanos y posteriores. En realidad, bastaría hojear con precisión el libro de Isaías para advertir que el profeta es, por excelencia, un hombre del presente, implicado en la sociedad y la política de su tiempo, capaz de entrever en los acontecimientos escandalosos de la historia (en el caso de Isaías, el rey Acaz, la denominada guerra siro-efraimita, Siria, Asiria, los estados vecinos, la corrupción de los políticos y los jueces, las esperanzas puestas en el rey Ezequías, etc.) la misteriosa acción divina.

Por consiguiente, el profeta ofrece una orientación moral para el presente, pero abre a la espera de un futuro de salvación que solo puede hacer destellar. Dios le «inspira» para que revele el sentido profundo y último de la historia en la que el Señor interviene. Regresemos ahora a la pregunta fundamental: ¿en quién pensaba el Segundo Isaías al hablar del Siervo del Señor? Las respuestas de los especialistas son múltiples, y no siempre admisibles. Hay quien ha pensado que se trata del mismo profeta y quien ha visto en el Siervo al príncipe Zorobabel, el que guiará a los exiliados hebreos desde Babilonia, donde habían sido deportados tras la destrucción de Jerusalén por los babilonios en el año 586 a.C., hasta la tierra de los padres. También hay quien ha pensado en el Israel que regresa, sobre todo porque en el segundo canto se lee: «Mi siervo eres tú, Israel» (49,3). Esta identificación parece, sin embargo, una

adición de la tradición hebrea posterior, porque en el mismo canto se dice que el Siervo debe «reconducir a Dios y reunir a Israel», distinguiéndolo así del pueblo. En los famosos manuscritos del mar Muerto se han descubierto pasajes en los que parece que el Siervo se identificaba, al menos por parte de aquel grupo de judíos separados y disidentes que vivían en Qumrán, con el Mesías.

No estamos, por tanto, en posición de dar una respuesta al enigma del Siervo: es probable que el profeta pensara en un personaje monárquico-profético mesiánico esperado durante aquellos años intensos de recuperación tras el exilio babilónico. Sin embargo, sí llegamos a comprender perfectamente cómo se produjo la identificación cristiana. Ante los sucesos de la condenación, la pasión, la muerte y la gloria pascual de Jesús, los evangelistas –y tras ellos, toda la tradición cristiana– no tuvieron la menor duda: aquellos pasajes isaianos, sobre todo el cuarto poema, interpretaban y prefiguraban los acontecimientos salvíficos de Cristo. Con su dolor y su muerte no solo habría reconducido a Dios al Israel fiel, sino también a todas las naciones, como se dice en los cantos del Siervo.

El profeta había intuido una esperanza, que tenía también connotaciones de restauración nacional; el Nuevo Testamento ve en la figura de Jesús al salvador más profundo y espiritual de Israel y de la humanidad, y comprende que Dios, autor último de la profecía, había dejado en las palabras del profeta un sentido secreto, «más pleno» y espiritual, que la venida de Cristo explicó y llevó a cabo. La relación entre la profecía veterotestamentaria y el Nuevo Testamento no debe entenderse de forma mecánica, sino de una forma más armónica, que salvaguarde la identidad de los dos Testamentos: ambos son un diálogo que Dios va teniendo progresivamente con la humanidad, pasando etapa tras etapa, y la expresión final (Jesucristo) resulta incomprensible sin las que le preceden (la Ley, los profetas, los sabios).

La anguila de Job

El libro de Job es considerado, tradicionalmente, una parábola del sufrimiento de todo individuo, una indagación sobre el misterio del mal y sobre el padecimiento del inocente. Pero no solo. Job sabe que el «escándalo» del mal no es imputable al caos o a la limitada racionalidad humana, sino al proyecto trascendente de Dios, que solo puede descubrirse por la vía mística, con la fe («Yo te conocía de oídas, ahora mis ojos te ven»). Pues bien, yo puedo tener fe, fruto de un acto de voluntad y de búsqueda continua. Pero la mística no me parece una actitud al alcance de todos, sino que más bien evoca a personajes con aura de santidad. ¿Cómo podemos también nosotros alcanzar la intimidad mística con Dios para comprender su proyecto y secundarlo? Además, ¿qué sentido verdadero tiene el «desafío» entre Job y Dios?

«Gigantesco e imperfecto, como un cíclope al que le faltara un ojo o le sobraran dedos. Tal vez, esta imperfección e inacabamiento es signo de la insuficiencia humana frente a los problemas últimos del hombre». Sí, tenía razón Luis Alonso Schökel, un importante comentarista del libro de Job, cuando definía así esta absoluta obra maestra de poesía y de teología, compuesta por 8.343 palabras hebreas, que la tradición posterior subdividió en 1.047 versículos y 42 capítulos. De hecho, la obra –basada en una antigua «parábola» oriental colocada ahora en un nuevo marco y destinada a conquistar a los lectores de todos las épocas (incluido Goethe, que imitará su esquema con el «prólogo en el cielo» y aquel otro «sobre la tierra» en su *Fausto*)– se ramifica en un verdadero y auténtico drama que se desarrolla por itinerarios poéticos y lógicos muy escarpados.

Se trata de una obra que, sin embargo, se revela también, en no pocos fragmentos, dañada, fragmentaria e inacabada, lo que obliga a los exégetas a un extenuante trabajo de interpretación y descodificación. Ya el antiguo intérprete san Jeróni-

mo no dudaba en comparar a Job con una anguila, que cuanto más se aprieta, más se escurre.

La pregunta fundamental es, pues, la siguiente: ¿cuál es el sentido último de este diálogo entre el desafortunado jeque oriental Job y sus moderados y altaneros amigos teólogos? Ciertamente no es la conquista de aquella resignación que hizo acuñar el estereotipo «paciente como Job», pues, como podemos ver capítulo tras capítulo, el protagonista increpa, protesta y contesta, llegando incluso a la blasfemia. Tal vez, la clave de bóveda se encuentre en esa incesante y radical apelación que, desde el lecho de cenizas y de desolación en el que yace, Job lanza al tribunal supremo divino para que Dios, acusado y juez, tenga el valor de presentarse para hacer su declaración y ofrecer una justificación con respecto al mal y al dolor.

Y Dios, sorprendentemente, decide aceptar este desafío, y es en sus palabras, paradójicamente contrapunteadas de preguntas –como hemos tenido ocasión de recordar en nuestra introducción general–, donde anida, casi con toda certeza, el verdadero significado de un libro que, aun moviéndose en el pedregoso y escarpado terreno del sufrimiento y del mal, tiene un objetivo típicamente «teo-lógico», a saber, el de «hablar de Dios» y hacer descubrir el verdadero rostro divino. Un rostro incomprensible para quien se contenta –encontrándose en un tranquilo bienestar– con explicaciones de segunda mano, con los moderados esquemas racionales, con las «tisanas de malva» (6,6), como ironizaba Job. Un rostro trascendente, pero no irracional, que solo puede revelarlo Dios mismo. No por casualidad –como recuerda nuestro interlocutor– las últimas palabras del sufriente son: «Yo te conocía de oídas, ahora mis ojos te ven» (42,5). Y concluía el mencionado Alonso Schökel: «Acabada la escena, cuando se quita el escenario, ¿hablaremos con Dios y sobre él del mismo modo que antes?».

He aquí, por consiguiente, mi hipótesis sobre la interpretación de Job. El libro no es un texto de antropología del dolor (aunque este es objeto de un agudísimo análisis en sus páginas); no es un manual de teodicea (que es, por lo demás, objeto de burla en el vano intento de los «amigos» de idear explicaciones convincentes sobre el tema del mal); no es un ensayo ético sobre la paciencia (la contradice la increpación «rebelde» de la víctima). Nos encontramos, en cambio, en presencia de un discurso sobre la auténtica fe que exige la superación de toda concepción «económica» del creer, tal como proponen las teorías retributivas de los amigos (si sufres, es porque has pecado; si crees, serás premiado). La fe es libre y no responde a cánones simples de justicia, de recompensa y de una lógica inmediata.

Creer es encaminarse –libres y desnudos– al terreno más arduo de la historia, el terreno del mal, el silencio, la negación, no para socavar un sistema de explicación, sino para encontrar a una persona, es decir, a Dios. Y este encuentro incluye una revelación que Dios mismo propone, curiosamente, mediante una batería de preguntas (capítulos 38–39): la fuerza de la interrogación supera la mera lógica formal y –como sucede, por analogía, en el conocimiento del amor, que tiene sus cánones «verdaderos», aunque no son comparables con los meramente lógicos– conduce a un descubrimiento. Se trata de ese que en hebreo se denomina *'esah* divina, es decir, un proyecto trascendente, coherente en sí mismo, aunque no lo es según el esquema de nuestra metodología. Es metarracional, pero no irracional. Esta experiencia puede definirse como «mística» en el verdadero sentido del término; de hecho, la mística no es un estatus extático, sino, simplemente, la plenitud y la pureza de la auténtica fe. Es, por tanto, una vía comprometida, pero abierta a todos los que llaman a la puerta del misterio, de lo trascendente, del sentido último del ser y del existir.

El escandaloso Qohelet

Es verdad que al leer el libro bíblico de Qohelet-Eclesiastés se siente casi el sabor de la modernidad. Un hombre en crisis, el autor, encuentra un sinsentido nuestra historia, obligada a un perpetuo retorno sobre ella misma; considera escépticamente la investigación intelectual; cree que Dios se encuentra en su cielo dorado, indiferente al lamento de los oprimidos; llega a decir que es más afortunado el abortado, porque no debe vivir esta existencia desgraciada; nos deja al final un triste adiós pronunciado por un anciano y concluye que «todo es vanidad». He aquí, pues, espontáneamente, la pregunta: ¿qué pinta un libro como este en la Sagrada Escritura? ¿Cómo puede catalogar el creyente como «palabra de Dios» el libro de Qohelet?

La pregunta es más que legítima, considerado el tenor general de esto escrito y pese al esfuerzo de algunos exégetas por hacerlo menos «escandaloso», al subrayar los siete pasajes del libro en los que se invita a «comer y beber y a disfrutar del fruto de las fatigas, porque me he dado cuenta de que también esto procede de Dios» (2,24). Sin embargo, debe decirse que, inmediatamente después, nuestro autor añade que «también esto es vanidad y correr tras el viento» (2,26). Por no hablar de las páginas escabrosas que componen el texto y que nuestro interlocutor ha ilustrado y ejemplificado perfectamente... ¿Cómo es que el canon de las Sagradas Escrituras, y por tanto el judaísmo y el cristianismo, lo acogieron entre los libros «inspirados» por Dios?

Un intento antiguo para justificarlo fue el recurso a la interpretación «ascética», al leer el libro como una invitación a separarse del mundo para acoger los verdaderos valores. Pero se trata de una lectura de conveniencia, porque, como hemos visto, Qohelet no ignora el goce de los escasos e insignificantes bienes con los que, sin embargo, nos encontramos. El mismo redactor final del libro, en el epílogo de encomio, afirma con

evidente simplificación que la verdadera esencia del discurso es la doctrina tradicional: «Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en esto consiste ser hombre» (12,13). Pero el escrito en su conjunto es muy diferente a esa reducción. En realidad, existe una vía para comprender cómo esta lección del Maestro (Qohelet, de *qahal,* «asamblea», señala la función de uno que orienta a una comunidad de discípulos) pueda formar parte y no desentonar con la revelación bíblica.

Hemos tenido ocasión de repetir numerosas veces que esta revelación es histórica, es decir, que se encarna y se expresa mediante las vicisitudes humanas. No por casualidad, se hace a veces súplica (Salmos), se convierte incluso en maldición (Job), se abre camino también entre las guerras, las miserias y los pecados. Es, por consiguiente, posible que en la misma crisis –la que experimenta Qohelet– se pueda ocultar una palabra divina, una epifanía secreta del Dios Emmanuel, es decir, «con nosotros» en la trama de la historia. El terreno tan humano del interrogante amargo, el desencanto y la caída de la esperanza en la sabiduría, que forman parte del testimonio de este autor bíblico, pueden convertirse en un misterioso espacio en el que Dios se ubica callando, pero tratando de fecundar y salvar ese horizonte oscuro.

En esta línea se puede afirmar, paradójicamente, que el libro de Qohelet es en cierto modo «cristiano». Cristo, en efecto, entró en la maraña del dolor humano, Dios «lo hizo pecado por favor a nosotros» (así san Pablo en 2 Cor 5,21), asumiendo sobre sí las culpas del mundo, y llegó al «vaciamiento» (la *kénosis*, como dice también san Pablo en Flp 2,7) de la muerte en cruz para donar la fuerza divina de la redención. Qohelet se convierte, pues, en el testimonio de un Dios que se hace pobre, que se acerca a nosotros incluso compartiendo nuestras crisis y preguntas por el sentido; en el testimonio de un Dios que no se presenta con el aparato magnífico de su omnipotencia, sino con la cercanía y la humillación de la encarnación. Y es en esta hermandad con la que salva y se revela.

Pese a la concepción –tal vez de matriz helenística– propugnada por Qohelet, según la cual la historia es cíclica («lo que ha sido, será, y lo que se ha hecho, se hará»: 1,9), la lectura global de la Biblia, la canónica, que tiene en cuenta la unidad final de las Escrituras, nos muestra un diseño que subyace en las vicisitudes humanas, un proyecto orientado hacia una meta, aunque la trama histórica externa parezca tan contradictoria. Qohelet, por consiguiente, debe ser interpretado no como un puerto de arribada, sino como una etapa de esta historia de la salvación. Es una flecha que deja abierta una dirección que va más allá y llega hasta el Mesías, a Cristo, al sello último de la historia. Y este movimiento hacia un más allá diferente, que ubica por consiguiente a nuestra autor en un contexto ulterior, se encuentra ya en el libro bíblico que sigue a Qohelet, a saber, en el esplendor glorioso del Cantar de los Cantares.

El Cantar de los Cantares, ¿un poema erótico?

Los predicadores y catequistas nos acostumbraron a considerar el Cantar de los Cantares como un texto metafórico, espiritual, alegórico. Ahora veo, en cambio, que en los comentarios modernos se afirma que este poema bíblico no debe leerse como una metáfora del amor entre Dios y su pueblo, sino al pie de la letra, como una historia de amor en la que la sensualidad tiene una connotación positiva. ¿Cuál es, pues, su verdadera clave de lectura? Y si es un poema de amor, incluso erótico, ¿cómo es que se incluye dentro de una obra espiritual, es decir, en la Biblia?

Orígenes, el gran maestro cristiano de Alejandría (siglo III), escribió: «Dichoso es quien comprende y canta los cánticos de la Sagrada Escritura, pero más dichoso es quien canta y comprende el Cantar de los Cantares». Efectivamente, compren-

der esta joyita poética de la Biblia, compuesta de solo 1.250 palabras, 117 versículos y 8 capítulos, no ha sido nunca una empresa fácil, teniendo en cuenta, al menos, una valoración de la tradición de su interpretación. Pero, antes que nada, echemos un vistazo al texto tal como se nos presenta.

El Cantar de los Cantares (el título, que es posterior y atribuye la obra a Salomón, es un superlativo y quiere decir un «cántico sublime») es un poema de trama fluida, incrustado de símbolos. Dominan la luz y la alegría: incluso los dos sugerentes y gélidos «nocturnos» de los capítulos 3 y 5 –cuando el amado desaparece en la noche– tienen el objetivo de hacer brillar mejor la luminosidad que inunda todo el paisaje exterior e interior. Un paisaje primaveral, que nos hace olvidar la cotidiana aridez del desierto de Judá que rodeaba al autor sagrado y que rodea, metafóricamente, al lector en la vida de cada día. Porque el amor llega a transfigurar toda realidad.

En efecto, el amor es el hilo conductor de la música del Cantar. En el centro del jardín primaveral, atravesado por gacelas y palomas, caracterizado por los perfumes y recorrido por voces de fiesta, se encuentran Él y Ella, la eterna pareja de enamorados, que aparece cada día sobre la faz de la tierra, presta a repetir esas palabras decisivas que la mujer pronuncia con intensidad: «Mi amado es mío y yo soy suya... Yo soy de mi amado y mi amado es mío» (2,16 y 6,3). Palabras que se hacen supremas cuando se abren a la vida y más allá de la vida: «Fuerte como la muerte es el amor... Una llama divina» (8,6). El Cantar, en efecto, está destinado a unir en un vínculo de amor la sexualidad y la belleza, el eros y el amor total y purísimo. Los cuerpos se presentan en los capítulos 4, 5 y 7, en el abrazo del amor y en su desnudez, pero sin digresiones pornográficas –como sucedía, a veces, en la antigua poesía erótica egipcia y mesopotámica, de la que, sin embargo, el autor copia algunos símbolos–, porque ellos son el signo de una donación

absoluta de todo el ser: «Ponme como sello en tu corazón, como sello en tu brazo» (8,6).

Ahora podemos entender el significado esencial del Cantar. La obra parte del amor puro y total de la pareja: en el centro están la mujer y el hombre enamorados, representados como rey y reina, destinados a encarnar la eterna experiencia del amor y de su donación absoluta. Por tanto, para interpretar el Cantar es necesario fundamentarse en esta matriz originaria, recordando que el amor humano, en su forma plena y perfecta, viene de Dios y remite a Dios. En la vida terrenal, quien ama plenamente conoce a Dios y lo irradia precisamente mediante su amor. Este es el sentido literal y fundamental del Cantar. Pero a partir de ahí puede entenderse el recorrido sucesivo realizado por la tradición. Aquel amor humano, que es el vínculo de oro capaz de unir y regir toda la composición, se convierte en el símbolo de la relación entre el Señor y su pueblo, Israel. Esto ya aparece en la tradición judía. Los Padres de la Iglesia y la posterior interpretación cristiana fueron más allá y vieron en este libro bíblico la representación velada de la unión matrimonial de Cristo con la Iglesia o con el alma del fiel, e incluso la representación velada de la unión entre Cristo y su madre, María.

El punto de partida, que era profundamente humano, se descoloría en una especie de código simbólico, y cada elemento del texto –sobre todo, en los versículos en los que se intensifican las emociones del eros– era transfigurado y tensado hacia otros significados espirituales, convirtiéndose en el manifiesto ideal de la unión mística, del amor divino, de la comunión perfecta con el Señor. Se trata de esa operación llamada «alegoría», un término de origen griego que significa «hablar de otro modo». Es decir, se iba más allá del texto, hacia significados que no se encontraban en el texto original.

En realidad, como hemos dicho, si nos mantenemos en su sentido primario, el del amor humano, el texto del Cantar nos

invita a intuir en él el valor simbólico subyacente, es decir, su función de expresar y de remitir a toda forma de amor, incluida esa que se da entre Dios y su criatura. En este sentido, podemos aceptar cuanto escribió el antiguo maestro judío rabí Aqiba, que murió en el año 135 d.C.: «El mundo entero no es digno del día en el que se dio a Israel el Cantar. Todos los libros de la Biblia son santos, pero el Cantar de los Cantares es el más santo de todos».

V

LAS PREGUNTAS «CRISTIANAS»

> Hemos perdido aquellos rasgos [de Cristo] como puede perderse un número mágico formado por cifras comunes, como se pierde para siempre una imagen en un caleidoscopio. Podemos vislumbrarlos y no reconocerlos. Tal vez, un rasgo del rostro crucificado se oculta en todo espejo. Tal vez, el rostro murió, se borró, para que Dios sea todo en todos.
> (Jorge Luis Borges, *Paraíso* XXXI, 108)

El escritor griego Nikos Kazantzakis, en su obra *La última tentación* (1995), siguiendo la pauta del evangelio de Juan, imaginaba la muerte de Jesús de este modo: «Elevó un grito de triunfo: ¡Todo se ha cumplido! Pero era como si dijese: ¡Todo comienza!». La ejecución capital de Jesús de Nazaret en un insignificante montículo jerosolimitano denominado en arameo –tal vez, debido a su forma– Gólgota, es decir, «calavera», es, a primera vista, contradictoria, como ya había intuido san Pablo, el apóstol más apasionado del cristianismo.

En efecto, Pablo escribió que Cristo crucificado es «un escándalo para los judíos y una necedad para los paganos, pero para quienes son llamados, judíos o griegos», Cristo es «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23-24). La muerte en cruz es desastrosa y desconcertante porque era el sello judicial destinado por los romanos para los esclavos y los rebeldes; sin embargo, es gloriosa y triunfal porque es el signo de la multisecular historia cristiana, a la que todos pertenecemos, creyentes y agnósticos.

Precisamente por el relieve singular del acontecimiento Jesucristo, las preguntas «cristianas» que siguen a continuación

son particularmente amplias y tocan aspectos muy variados, sin poder agotar un asunto temático que se extiende en las más diversas direcciones. Los textos fundamentales son los cuatro evangelios, compuestos por 64.327 palabras griegas. Un legado modesto, desde el punto de vista cuantitativo, que, sin embargo, sigue siendo objeto de una incansable investigación crítica y teológica, pero que, sobre todo, no cesa de interpelar al lector. Como escribió Mario Pomilio en su *Quinto evangelio* (1975), «Cristo nos ha colocado delante del misterio, nos ha puesto definitivamente en la situación de sus discípulos frente a esta pregunta: Y vosotros, ¿quién decís que soy?».

Son muchas las respuestas que se han desarrollado a lo largo de los siglos, corroborándose también las singularidades de aquel rostro, de su voz, de sus pensamientos o las obras de sus manos. Las preguntas y las respuestas que se dan en estas páginas no hacen sino retornar a aquella figura para confirmar cuanto reconocía el escritor Alfredo Oriani (1852-1919): «Creyentes o incrédulos, ninguno sabe sustraerse al encanto de aquella figura, ningún dolor ha renunciado sinceramente a la fascinación de su promesa».

La «aventura» de los evangelios

Partir de la voz de Jesús para llegar a un fragmento escrito: más o menos, esta es la aventura de los evangelios. Una aventura compleja que se desarrolla a través de algunas decenas de años, si es cierto que el primer evangelio escrito –según los especialistas– es el de Marcos, que apareció un poco antes del año 70 d.C. ¿Es posible reconstruir, al menos a grandes rasgos, esta aventura que compromete a diferentes actores e implica no pocos problemas histórico-literarios?

Hay que establecer dos premisas. La primera concierne al hecho de la génesis de los evangelios, que es explicada, además de por una enorme bibliografía, en el caso del mundo católico, por un documento oficial de la Pontificia Comisión Bíblica del 21 de abril de 1964 (*Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios*). Son tres las fases fundamentales de aquella «aventura», tal como la define nuestro interlocutor. En primer lugar, la actividad pública y la enseñanza de Jesús de Nazaret, al que sigue el tiempo de la predicación apostólica, durante el que se anuncian con fidelidad los hechos y dichos de Jesús, pero también se interpretan a la luz de la experiencia de la Pascua vivida por la comunidad cristiana primitiva. Es probable que en esta segunda fase –que puede datarse en el segundo tercio del siglo I– surgieran incluso algunos escritos (por ejemplo, un relato de la pasión-muerte-resurrección o un embrionario «evangelio de la infancia» o cualquier colección de los dichos de Jesús, como la que los especialistas definen como «Fuente Q»). La última fase es la de la redacción de los cuatro evangelios canónicos, que comienza después del año 60 d.C. y concluye en torno

al 90, si nos atenemos a la opinión dominante entre los especialistas.

La segunda premisa concierne, en cambio, al concepto de autor, que, para el horizonte bíblico y en general para todo el Próximo Oriente antiguo, no puede reducirse al nuestro, que puede ilustrarse con la idea del *copyright*, es decir, de los derechos específicos vinculados a la obra original de un escritor bien identificado. En aquel ambiente socio-cultural, en cambio, un autor no es solo el que redacta un texto, sino también quien lo inspira con su enseñanza o su testimonio (no olvidemos que nos encontramos en una civilización de matriz oral) y quienes lo transmiten. Se trata, por tanto, de un concepto mucho más fluido y multicolor. Desde esta perspectiva, la «inspiración» divina, típica de las Sagradas Escrituras, concierne a todo el conjunto de personas que se sitúan bajo esta concepción de «autor», entre las que adquiere un particular relieve el redactor final.

Con estas premisas, pasemos ahora a cada uno de los evangelistas. Los títulos de los evangelios («evangelio según Marcos», etc.) se añaden a los escritos en el siglo II. Pero a favor de su atribución poseemos un antiguo testimonio (del año 125, más o menos) de un obispo de Hierápolis (Pamukkale, en la actual Turquía central, una ciudad famosa por sus inmaculadas cascadas petrificadas), llamado Papías, que se basa en las palabras de un «anciano» (*presbýteros*), una figura que algunos especialistas identifican también en las Cartas de Juan (2 Jn 1,1; 3 Jn 1,1). Se trata de un testimonio de la primera generación cristiana que habla de Marcos como discípulo e «intérprete» de Pedro. Podríamos decir, por consiguiente, que Marcos organizó y reformuló un contenido procedente de la predicación apostólica (el segundo estadio al que antes nos referíamos), probablemente petrina, y lo hizo, tal vez, un poco antes del año 70.

Sobre Mateo, Papías comenta solamente que «puso en orden los dichos [de Jesús] en lengua hebrea [arameo]». En rea-

lidad, no conocemos este texto atribuido directamente al apóstol Mateo-Leví: el actual evangelio según Mateo, aunque revela intensos influjos semíticos, fue escrito en griego y es posible que se base en aquel texto «arameo», pero añadiendo otros muchos elementos. Bien podría ser obra del mismo Mateo, que debía tener cierto conocimiento del griego, puesto que era un funcionario dedicado a cobrar los impuestos, o de un discípulo judeo-cristiano. Nos encontraríamos después del año 70.

Llegamos así al tercer evangelio, que es atribuido a un colaborador de Pablo, Lucas: es mencionado tres veces en las epístolas del apóstol (Flm v. 24; Col 4,14; 2 Tim 4,11) y es presentado en varias ocasiones también por los Hechos de los Apóstoles. El prólogo de su evangelio (1,1-3) ilustra de modo ejemplar el procedimiento seguido por él, a saber, recoger y examinar las narraciones de los testigos oculares de la vida de Jesús. Su buen conocimiento del griego, pero también del judaísmo, han llevado a pensar que sería un pagano que se había hecho «prosélito», es decir, un pagano que se había convertido al judaísmo y, posteriormente, al cristianismo.

Y, finalmente, nos encontramos con el cuarto evangelio, el escrito más complejo, por su génesis. Es evidente, por ejemplo, que se produjeron al menos dos redacciones, porque, como ya hemos comentado en otro lugar, tenemos dos claros finales diferentes, que invitamos a leer en 20,30-31 y 21,24-25. No podemos ahora trazar de modo completo y sistemático la tradición que parte de Juan, el apóstol, fuente de una memoria original y originaria sobre Jesús. Probablemente, se trata del «discípulo amado», que entra en la escena como testigo a partir de los acontecimientos de la pasión de Cristo. O bien, tal vez, «el discípulo amado» era un desconocido –al menos, para nosotros– evangelista que recogió la predicación del apóstol Juan en un texto bien redactado y estructurado, un texto que sufrió probablemente una ulterior redacción, corroborada por

el añadido del capítulo 21, con la que nos hallaríamos ya en torno al año 90 d.C.

Pero, más allá de esta reconstrucción compleja, en el cuarto evangelio resplandecen las dos premisas de las que hemos partido: el evangelio escrito surge al final de un itinerario de predicación fiel, pero profundizada y actualizada; el autor puede ser una figura «coral» que implica a más personas, que parten del apóstol hasta llegar al verdadero y propio «evangelista».

Los evangelios y la historia

Entre otras, surgen espontáneamente dos preguntas. La primera es la siguiente: ¿puede identificarse el Jesús «terreno» con el Jesús «histórico»? Obviamente, la respuesta es negativa, porque solo puede documentarse una parte de su biografía. Pero, entonces, ¿qué conocemos sobre él? O mejor dicho, más allá de la historiografía, ¿hay otro camino legítimo que podamos recorrer para saber algo más sobre él? La segunda consideración es esta: ¿por qué el creyente da tanta importancia a la definición del Jesús histórico? El objeto de su fe es el Cristo salvador e Hijo de Dios, y no tanto el Jesús judío «histórico» o «terreno».

La enorme bibliografía sobre la historicidad de los evangelios, sobre todo en estos últimos decenios, nos impide o al menos hace arduo el debate sintético sobre cuestiones a menudo complejas y delicadas, como la de la relación entre la fe y la historia, o incluso simplemente trazar la metodología y los resultados de la investigación sobre el Jesús histórico a partir de dos recientes enfoques, la denominada *New Quest* («nueva indagación») y la *Third Quest* («tercera indagación»). Se trata de indagaciones que –usando el método histórico-crítico y los cánones actualmente codificados de la historiografía– intentan examinar en los evangelios y en su contexto los datos his-

tóricos de Jesús y sobre Jesús. La «nueva indagación», reaccionando al escepticismo de los especialistas del siglo XIX (la denominada *Old Quest,* «la antigua indagación»), propone una serie de criterios de verificación para identificar la autenticidad histórica de muchos datos evangélicos, mientras que la «tercera indagación» se centra en ubicar a Jesús en el contexto judío en el que vivió, mostrando bien su coherencia o su originalidad.

Nuestro interlocutor pone sobre el tapete dos cuestiones importantes. La primera concierne a un fenómeno al que apenas se presta atención: no todo lo real es «histórico», donde por «histórico» se entiende lo que está suficientemente documentado y atestiguado. ¡Cuántos dichos y hechos realmente pronunciados y realizados en la experiencia milenaria de la humanidad no pueden verificarse documental y testimonialmente, y, por tanto, no son «históricos», aunque hayan sido reales! Este planteamiento es válido también para Jesús de Nazaret, de quien –aunque poseemos documentos que podemos someter al examen crítico (y es esto lo que hacen las varias *Quests* más arriba mencionadas)– solo puede recomponerse parcialmente el perfil «histórico».

Por esto, en nuestros días se recurre también a reconstrucciones de otro tipo, sobre todo mediante itinerarios indirectos, contextuales, interdisciplinares: piénsese solamente en la contribución de la sociología, de la psicología, de la antropología cultural, etc. Es en esta perspectiva en la que se ubica también la criba del testimonio «místico» y teológico, que el historiador positivista tradicional eliminaba con desprecio como mito o creación ficticia posterior de la comunidad creyente (la denominada *Gemeindebildung*). En esta línea se desarrolla el enfoque propuesto por algunos estudios, como el *Jesús* de Klaus Berger y, sobre todo, el *Jesús de Nazaret* publicado por Benedicto XVI en el año 2007. Se trata de un enfoque muy delicado, pero inevitable, puesto que es muy

sólida la presencia en los evangelios de elementos que no son reducibles a la mera verificabilidad historiográfica «factual» tradicional (entre paréntesis, recuérdese cuánto respeto y crédito cobra en nuestros días la misma categoría de «mito», que no puede relegarse en modo alguno al horizonte nebuloso de la mera fantasía).

La otra consideración propuesta por nuestro lector es, en cambio, de corte más teológico, aunque está íntimamente vinculada con la cuestión histórica. Prácticamente, vuelve a proponer la tesis del célebre teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976), que sostenía que lo fundamental para la fe era el anuncio del Cristo resucitado salvador (el denominado *kérigma*) y no la experiencia histórica del judío Jesús de Nazaret. En realidad, se trata de una disociación, marcada por una vaga coloración «gnóstica», que no es sostenible. Es cierto que el objeto y el fundamento de la fe cristiana no es solo el Jesús histórico, pero el Jesús histórico es un componente fundamental que no puede eliminarse, porque la fe cristiana tiene en su centro la persona de Jesucristo, que es aquella unidad inescindible de humanidad y divinidad a la que se refiere la documentación evangélica y el mismo testimonio originario de la comunidad cristiana primitiva. Es el trenzado inextricable, ya recordado, entre *Lógos* y *sarx,* entre Verbo y carne, por usar el lenguaje del prólogo joánico, que, por un lado, hace complejo el análisis historiográfico, pero, por otro, exige también la integración de la indagación histórica sobre Jesús en la misma cristología.

Jesús y los historiadores romanos

Dos preguntas independientes entre sí, pero con cierta conexión entre ellas. En primer lugar, ¿hay huellas de la existencia de Cristo fuera de los evangelios? ¿A qué siglo se remontan las copias más

antiguas de los evangelios y cuáles son los posibles fragmentos de los primeros evangelios escritos? Entre ambas cuestiones se plantea la de la existencia de una documentación externa.

Respondamos rápidamente al primer interrogante. Es bien sabido que en los *Anales,* Tácito (ca. 55-125), recordando el incendio de Roma del año 64 d.C., comenta que «Nerón culpó y condenó a los tormentos más atroces a aquellos que el pueblo llama cristianos... que tomaban su nombre de Cristo, condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato, bajo el reinado del emperador Tiberio» (XV, 44, 2-5). Otro historiador romano, Suetonio, en su *Vida de Claudio,* escrita en torno al año 120, recuerda que los «judíos, que provocaban tumultos continuamente por instigación de Cresto [Cristo], fueron expulsados de Roma» (n. 25). Las imprecisiones cronológicas e históricas son evidentes, pero la referencia a Cristo es indudable.

Sin embargo, el texto más importante y antiguo es la carta que, en torno a los años 111-113, Plinio el Joven, entonces gobernador de Bitinia (Turquía noroccidental), escribe al emperador Trajano para denunciar la «pertinaz e inflexible obstinación» de un movimiento que se reúne «en un día fijo, antes del alba» para proclamar «un canto a Cristo como a un Dios» (*Epistulae* 10,96). Otras huellas pueden encontrarse en Epicteto, Marco Aurelio, Frontón, Luciano, Celso, pero es fundamental el pasaje sobre Jesús que se encuentra en las *Antigüedades judías* (XVIII, 63-64) del historiador judeo-romano Flavio Josefo, contemporáneo de Pablo. Flavio Josefo presenta la figura de Jesús con admiración: algunos piensan que el texto fue retocado en clave filocristiana, pero está fuera de dudas que el núcleo es auténtico y procede de un testigo de muy poco tiempo después y de índole «neutral».

Veamos el texto tal como ha llegado hasta nosotros con los posibles retoques que mencionábamos, que se simplifican en

una antigua traducción árabe de la obra de Flavio Josefo. «En aquel tiempo vivió Jesús, hombre sabio, si es que es adecuado llamarlo hombre; de hecho, realizaba obras extraordinarias, enseñaba a los hombres que con alegría acogen la verdad y convenció a muchos judíos y griegos. Era el Cristo. Y después de que Pilato, tras la acusación de los mayores responsables de nuestro pueblo, lo condenó a cruz, no aminoraron aquellos que desde el principio lo amaron. En efecto, se apareció a ellos al tercer día vivo de nuevo, habiendo los divinos profetas dicho estas cosas de él y muchísimas otras maravillas. Y aún hasta hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos, que de él toma el nombre».

Respondamos ahora muy esencial y brevemente al segundo interrogante. Si ponemos entre paréntesis el discutido fragmento 7Q5, descubierto en las cuevas de Qumrán, junto al mar Muerto, que algunos sostienen que contiene 13 letras griegas pertenecientes a una frase del evangelio de Marcos (6,53-54), y que puede fecharse en torno al año 50 d.C.; si descartamos los aún más discutidos tres fragmentos de Mateo del códice del Magdalen College de Oxford (fechables, según un especialista entre los años 40 y 70 d.C.), el testimonio más antiguo que ha llegado hasta nosotros es el denominado «Papiro Rylands» o «Papiro 52 (P^{52})», que es anterior al año 125 y conserva algunos versículos del capítulo 18 del evangelio de Juan. Existen al menos un centenar de papiros de entre los siglos II y III que conservan partes del Nuevo Testamento, mientras que los códices en pergamino escritos con letras griegas en mayúscula (los más antiguos) son 300; comienzan a elaborarse en el siglo III y poseen testimonios fundamentales de los siglos IV-V (Códice Vaticano, Sinaítico, Alejandrino y Beza).

Nos encontramos, por consiguiente, ante una masa enorme de documentos (además, contamos con los códices escritos en minúscula, los «leccionarios», los *ostraca* o «fragmentos de

vasijas de loza» con inscripciones de textos evangélicos), con un total de más de 5.000 testimonios. Piénsese que, a menudo, para los clásicos griegos y latinos debemos contentarnos con una o dos o unas cuantas copias que han llegado hasta nosotros, y en varios casos se trata de manuscritos de muchos siglos después. Para conocer mejor el inmenso patrimonio textual que nos ha transmitido el Nuevo Testamento, del cual la ciencia examina su credibilidad (la «crítica textual»), es necesario recurrir a textos específicos de corte predominantemente científico, pero no faltan materiales que pueden ser abordados también por un público más amplio.

Los títulos de los evangelios

En la antigüedad era habitual que las obras no tuvieran títulos: estos se colocaban después, a menudo partiendo del género o bien del contenido. El término griego euangelion, *«buena noticia», se usaba en el mundo clásico para indicar las recompensas por una victoria militar o deportiva o los favores prodigados por el nacimiento de un rey o por su cumpleaños. El cristianismo le atribuye un significado más espiritual y general, al menos si examinamos el uso del sustantivo (y del verbo «evangelizar») dentro del Nuevo Testamento. ¿Cuándo y con qué procedimiento se asignó este título a los cuatro evangelios, añadiendo también los nombres de cuatro autores? Y, sobre todo, ¿qué significa la expresión «según Mateo, Marcos, Lucas y Juan»?*

Los títulos de los cuatro evangelios se expresan con la fórmula griega *katá Matthäion... Márkon... Loúkan... Ioánnen,* es decir, «según Mateo, Marcos, Lucas, Juan». Sobre el significado de esta fórmula se enfrentan dos opiniones entre los especialistas. La primera sostiene que equivaldría a un simple genitivo con una forma tardía (no clásica) para expresar el complemento de especificación no con la declinación del caso, sino me-

diante una preposición (*katá*), y, por tanto, el significado sería «evangelio *de* Mateo», etc. Resulta significativo advertir que las antiguas versiones de los evangelios en lengua siria traducen precisamente estos títulos con el genitivo.

Otra interpretación, en cambio, da un significado propio a esta fórmula y la traduce literalmente: «Evangelio según Mateo...», como se hace aún en nuestros días en la liturgia. Se piensa, en efecto, que con esta locución se quería afirmar que el evangelio es uno solo, aunque se expresara en cuatro tipos diversos. En la base de esta concepción se encuentra el mismo itinerario histórico experimentado por las palabras y los hechos de Jesús, cuya memoria se transmitió inicialmente mediante la predicación oral apostólica en la que se anunciaba, de forma homogénea y fiel, la esencia del mensaje de Cristo, pero también se adaptaba a las diversas comunidades destinatarias.

El evangelio, por tanto, era único, pero no se conservaba como un informe o una joya, sino como una semilla que había que hacer vivir y fructificar. Y esto fue a más cuando se inició la cristalización en un escrito de aquel anuncio inicial. Cada evangelista –como es fácil verificar incluso con una lectura superficial de los cuatro evangelios– reelaboraba los datos recibidos de la tradición oral o de fuentes literarias existentes según su propia perspectiva, comportándose así como un verdadero «redactor». Se podía, entonces, decir perfectamente que aquel único evangelio esencial era comunicado de formas diversas «según» (*katá*) el ángulo visual del evangelista, estimulado en ello por la comunidad cristiana a la que se dirigía.

En este instante aflora una pregunta: ¿fueron los mismos autores quienes pusieron los títulos? Anteriormente, hemos comentado que entonces no había, como actualmente, problemas de *copyright,* a saber, de derechos específicos relacionados con la obra original de un escritor bien identificado (entre otras cosas, en los evangelios se perciben también in-

tervenciones redaccionales sucesivas). Parece que los títulos se añadieron ya en el siglo II, pues así son conocidos por autores cristianos de aquel período, como Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Tertuliano. Un importante texto de los evangelios escrito en papiro y compuesto por 104 folios (los que han llegado hasta nosotros), denominado Papiro Bodmer II (por el nombre de su propietario suizo) o P^{66} y fechable en torno al 200 d.C., posee ya estos títulos como un dato de hecho que se da por descontado.

Que sean verídicos incluso en la atribución de los autores –es decir, los dos apóstoles Mateo y Juan (cuyo texto tuvo, sin embargo, una redacción muy compleja) y los discípulos de los apóstoles, Marcos y Lucas– se fundamenta no solo en la antigüedad de los mismos títulos, sino también en el testimonio ya mencionado por nosotros, fechable en torno al año 125, de un tal Papías, obispo de Hierápolis (la actual Pamukkale, en Turquía), que remitía a los datos recibidos de un *presbýteros*, un «anciano», que era un testigo de la primera generación cristiana, una figura que algunos identifican –como ya hemos tenido ocasión de decir– con el *presbýteros* que aparece en las Cartas de san Juan. Tendríamos, por consiguiente, en esos títulos –aunque sean posteriores a los autores de los evangelios– una sólida demostración de su autenticidad.

Los manuscritos del mar Muerto y los evangelios

A estas alturas, se ha verificado que no es posible establecer un puente de conexión entre Jesús y el probable fundador de la comunidad de Qumrán, situada a orillas del mar Muerto, un fundador llamado «Maestro de justicia», pero es posible establecer otras conexiones entre el cristianismo primitivo y aquella comunidad. ¿Se trata de contactos directos, como quisieran algunos, hasta el punto

de suponer una presencia de textos cristianos en Qumrán, o, más genéricamente, de afinidades temáticas significativas pero indirectas?

En 1947, un joven pastor beduino, Mohammed ed-Dib, persiguiendo a una cabra por las rocas que se recortan sobre la costa noroccidental del mar Muerto, descubrió en una cueva –como actualmente sabemos todos– aquellos que (después de investigaciones sucesivas y tras vicisitudes que implicaron incluso a los servicios secretos y al ejército de Israel, a mercaderes árabes y a eclesiásticos cristianos) serían llamados los manuscritos de Qumrán, nombre de la localidad de su hallazgo. Allí, desde 1953, mediante una serie de campañas de excavaciones, salieron a la luz incluso las edificaciones de una comunidad judía de un tipo original que, con toda probabilidad, pertenecía a la corriente de los esenios (los «puros»), que eran ya conocidos desde la antigüedad (de ellos hablaba el historiador romano Plinio el Viejo, en el siglo I) y destacaban por su intensa espiritualidad.

Los miembros de la comunidad de Qumrán, que practicaban el celibato y vivían según una «regla» descubierta precisamente entre aquellos restos, al presentarse los ejércitos romanos –que, tras haber destruido Jerusalén en el año 70 d.C., estaban saneando todo el desierto de Judá de rebeldes zelotes antirromanos–, decidieron poner a salvo sus textos, tanto los bíblicos como los relacionados con su comunidad, en once cuevas naturales que se alzaban por encima de su «monasterio». Allí yacieron aquellos manuscritos durante casi dos milenios, hasta el día en que el pastor se encontró con ellos.

Entre aquellos documentos, por ejemplo, salió a la luz un rollo de 17 pieles de oveja cosidas conjuntamente hasta formar un pergamino de 7 metros de largo y 20 centímetros de ancho: sobre él, 54 columnas de 29 líneas cada una mostraban el texto del profeta Isaías en una copia del siglo I a.C.

realizada por aquella comunidad. Pero también se encontraron escritos mucho más interesantes concernientes a la vida y la doctrina de aquellos esenios, como la mencionada *Regla de la Comunidad* o el *Libro de la regla de la guerra entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas.* Una comisión internacional e interreligiosa de estudiosos procedió con gran lentitud a la publicación de estos materiales, suscitando sospechas infundadas e incluso conjeturas y fantasías periodísticas. Mientras tanto, se desarrollaba una enorme cantidad de literatura científica y de divulgación.

Una de las cuestiones más debatidas ha sido –y todavía lo es– la relación con el cristianismo que por entonces emergía. Y esta adquirió un particular vigor cuando un especialista, el jesuita español José O'Callaghan, sugirió en 1972 que uno de los 19 fragmentos descubiertos en la cueva 7 (donde se encontraron solamente textos escritos en griego y no en hebreo, como en las demás cuevas) coincidía, como ya hemos comentado, en sus trece letras supervivientes con algunas de las que componen una frase del evangelio de Marcos: «Terminada la travesía, llegaron a tierra en Genesaret y atracaron. Apenas desembarcaron, la gente lo reconoció...» (6,53-54). La identificación era favorecida, en particular, por las letras *nnes,* conectadas a la palabra Genesaret, una localidad desconocida para el Antiguo Testamento.

Algunos especialistas –entre quienes destacaba el alemán Carsten P. Thiede– se declararon a favor de esta lectura, que retrotraía el evangelio de Marcos a una fecha en torno al año 50, en contraposición a la opinión común que lo ubica un poco antes del año 70, y que relacionaba directamente a Qumrán con el cristianismo. Otros, en cambio, expresaron serias reservas sobre la identificación y el uso impropio que se hacía de ella en el estudio más amplio del vínculo con la naciente comunidad cristiana. Posteriormente, se ha intentado construir otros puentes entre estas dos realidades, sobre todo por cuanto con-

cierne a la concepción mesiánica, que tal vez en Qumrán parecía integrar también la imagen de un Mesías sufriente sobre la base de una interpretación del cuarto canto del Siervo del Señor (Is 52,13-53,12), muy apreciado por el cristianismo, pero desconocido en la tradición judía más común.

También se puso en relación al Bautista, por su rito «bautismal» (ampliamente practicado en Qumrán) y por algunos temas de su mensaje, con aquella comunidad. En realidad, los descubrimientos del mar Muerto son mucho más relevantes para recomponer el marco del judaísmo del siglo I, mucho más complejo de lo que se pensaba, y las coordenadas entre las que se ubican Jesús de Nazaret y su mensaje. Y son importantes para al estudio del texto hebreo de la Biblia y para el desarrollo del pensamiento apocalíptico y, en general, para la teología judía. Se han descubierto paralelos muy sugerentes entre Qumrán y pasajes de los evangelios sinópticos, de las cartas paulinas, de la Carta a los Hebreos y del Apocalipsis.

Sin embargo, no es posible apretar excesivamente el vínculo entre Qumrán y el cristianismo. Y no tanto porque Jesús nunca hablara de ello cuanto porque –como ha escrito concisamente el especialista americano John P. Meier– «su actitud desenvuelta con respecto a una interpretación más rigorista de la Ley mosaica constituye la verdadera antítesis de los altamente observantes de Qumrán, que consideraban demasiado laxos incluso a los fariseos». Existe, pues, una originalidad de Cristo y del cristianismo que impide todo «concordismo» apresurado entre Qumrán y la fe cristiana.

¿Es antisemita el evangelio de Juan?

En el evangelio de Juan, a los adversarios de Jesús a menudo se les llama simplemente «judíos». En un pasaje (20,19) se dice que los discípulos temían a los judíos: ellos, en efecto, habían cerrado las

puertas del cenáculo «por miedo a los judíos». ¿A qué viene este miedo, si también ellos son judíos? ¿No se debe a que este pasaje –o todo el cuarto evangelio– se escribió cuando ya se había producido el choque entre judíos y cristianos? ¿Se debe, pues, tachar esta obra de antisemita?

Las cuestiones planteadas por nuestro interlocutor son complejas. Quisiéramos, por tanto, extender nuestro estudio al proceso de la formación de los evangelios.

Primera cuestión. Como ya hemos tenido ocasión de decir, los evangelios que han llegado hasta nosotros tienen a sus espaldas una propia «prehistoria». En su origen se encuentra la figura histórica de Jesús, su predicación pública por las calles, las aldeas y las ciudades de Galilea y de Judea, su muerte en Jerusalén y el acontecimiento «misterioso» (a nivel histórico y teológico, pero, lógicamente, con sentidos diferentes) de su resurrección. Esta es como el manantial de un río que, rápidamente, comienza a correr. Su destino es el «anuncio» –lo que técnicamente se llama con una palabra griega, *kérigma*– que los discípulos y los creyentes en Cristo realizarán en los años posteriores. No se trata de una pura y simple repetición de palabras o de recuerdos; los recuerdos históricos, son, en efecto, iluminados por la experiencia de la Pascua vivida por aquella comunidad. Probablemente, el río se detiene, aquí o allá, en cualquier meandro: claramente, nacen los primeros textos, diríamos unos «protoevangelios», que recogen, como en un fascículo o en una ficha, una colección de los dichos del Señor, o el relato de su pasión, muerte y resurrección, o incluso alguna serie de hechos milagrosos realizados por él.

Con el transcurso de los años, de difícil determinación, llegamos a la desembocadura, que es como un delta con cuatro brazos: los evangelios. En ellos confluyen recuerdos históricos de Jesús y sobre Jesús que el testimonio de los primeros discípulos, la predicación anterior y los posibles escritos pri-

mitivos habían elaborado. Sin embargo, los evangelistas no repiten literalmente aquellos datos, como si fueran asépticos compiladores, sino que los seleccionan y adaptan a las Iglesias o comunidades a las que se dirigen, los ordenan actuando como verdaderos «redactores», los interpretan a la luz de la fe cristiana. Por eso, el rostro de Jesucristo en los cuatro evangelios es sustancialmente el mismo, pero, en ocasiones, tiene rasgos nuevos, facciones diferentes, expresiones originales. Es objeto de controversia cuándo esto se llevó a cabo: la opinión, aún dominante, sostiene que debe tenerse como punto de referencia el año 70 d.C. (en el caso de Marcos, antes de esta fecha, y en el de los demás, y sobre todo en el caso de Juan, después del 70), el año de la destrucción de Jerusalén.

Segunda cuestión. Esta concierne precisamente a la categoría específica de los evangelios y de la predicación cristiana precedente a la que se hacía referencia. Los evangelios no son libros que cuentan un mito, ni tratados de teología especulativa, y tampoco pueden catalogarse como rigurosos manuales de historiografía o biografías científicas. En cierto sentido, su género es único. Parten de la historia de Jesús de Nazaret, pero no se contentan con narrarla dedicando su esfuerzo a la precisión de los datos (de hecho, se perciben fácilmente diferencias de detalle, de ambientación, de expresión). Quieren comprender aquellos datos en su significado más profundo, y la luz que logra perforar la superficie, para captar en ellos el sentido de revelación y de salvación, es la Pascua de Cristo, un acontecimiento que dejó unas huellas históricas, pero que es mucho más grande y trascendente.

Por consiguiente, es legítimo y un deber interesarse por el Jesús histórico presentado por los evangelios. Pero se tiene también la convicción de que los evangelios quieren ofrecernos mucho más. Quieren actualizar aquellos recuerdos encarnándolos en la vida de las comunidades cristianas a las

que se dirigen los evangelistas, para así nutrir su fe. Como dice Lucas en su prólogo, los evangelistas investigaron remontándose incluso hasta los testimonios oculares y a las pruebas históricamente sólidas. Como afirma Juan en su epílogo, «estas cosas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis la vida en su nombre» (20,31).

Tercera y última cuestión. ¿Son antisemitas los evangelios? La respuesta es, obviamente, negativa, porque Jesús está profundamente enraizado en la fe de Israel, porque ellos mismos remiten al Antiguo Testamento como palabra de Dios y porque la Iglesia primitiva estaba vinculada étnica, cultural y espiritualmente a Jerusalén. Sin embargo, también es necesario poner de relieve que el mismo Jesús y la misma Iglesia poseían una originalidad que no podía sino crear tensiones con el judaísmo o, al menos, con algunos de sus ámbitos. Desde esta perspectiva, se entienden las polémicas que los evangelios registran entre Jesús y los fariseos o los saduceos, el juicio ante el Sanedrín y la condena a muerte, cuya realización fue, sin embargo, de competencia solamente romana. De ahí también algunas observaciones en Mateo y Juan que reflejan el estado de tensión que existía entre algunas Iglesias y la Sinagoga.

A propósito del evangelio de Juan, es necesario, sin embargo, hacer una observación. Los «judíos», cuyas reacciones se temen, que son acusados y juzgados, constituyen –en el estilo del evangelista– una especie de personificación del rechazo de Jesús. En ellos se sintetiza, por tanto, una actitud que puede ser de todos y que Juan, en otras ocasiones, encarna en el «mundo», amado por Dios pero que ha rechazado a Cristo y su salvación. De hecho, podemos leer frases en las que se condena al «mundo»: «el mundo ha odiado» a los discípulos de Jesús (17,14). Pero también leemos declaraciones de este tipo: «Dios ha amado tanto al mundo hasta darle a su Hijo

unigénito» (3,16). Lo mismo podría repetirse aplicándolo a la fórmula joánica de los «judíos».

Volviendo a la pregunta sobre el antisemitismo de Juan, es necesario reconocer que el evangelio refleja una situación de tensión, emblemáticamente representada por los padres del ciego de nacimiento curado por Jesús: «Tenían miedo de los judíos; de hecho, los judíos habían determinado que si alguien reconocía a Jesús como el Cristo fuera expulsado de la sinagoga» (9,22). Y, sin embargo, es en los labios del Jesús de Juan donde encontramos esta clara confesión sobre la función del pueblo judío en la historia de la salvación: «La salvación viene de los judíos» (4,22).

La genealogía de Jesucristo

¿Qué significado tiene esa sucesión de nombres con la que se inicia el evangelio de Mateo? ¿Se trata de genealogías inverosímiles cosidas conjuntamente por algún cristiano de los primeros tiempos, deseoso de demostrar que Jesús descendía del rey David, para así justificar su mesianismo? ¿Su significado, pues, es más teológico que histórico? ¿Es más o menos como ocurre con otras genealogías bíblicas, como por ejemplo la de los pueblos de la tierra, que encontramos en el capítulo 10 del Génesis?

Comenzamos diciendo, rápidamente, que las genealogías de Jesús presentes en los evangelios son dos y tienen bastantes diferencias entre ellas. Sobre todo, es Mateo quien –precisamente en el comienzo de su escrito (1,1-17)– presenta una genealogía «descendiente», que parte de Abrahán y, mediante 41 nombres, llega hasta «Jesús, llamado Cristo». El mismo evangelista, que traza la secuencia de los eslabones genealógicos con la fórmula «A engendró a B», ordena simbólicamente la serie en un tríptico histórico (desde Abrahán hasta David;

desde David hasta el exilio babilónico; desde Babilonia hasta José, el «esposo de María»), en el que se recogen en cada ocasión 14 generaciones.

Es evidente que nos encontramos en presencia de un molde interpretativo que está más preocupado por descubrir un sentido profundo en la historia concerniente a Israel y a Cristo que por la reconstrucción de un árbol genealógico en sentido estricto. El número 14 es, lógicamente, de índole simbólica (7x2, donde 7 es una cantidad que expresa la «perfección»), pero también hay quien ha conjeturado una especie de criptograma del nombre «David», cuyas consonantes en hebreo, consideradas según su valor numérico, darían como suma precisamente el número 14: DWD = 4+6+4 = 14. Como sabemos, para muchas culturas los números expresan la armonía y las proporciones insertas en la naturaleza y en la misma realidad humana.

No por mera casualidad, Mateo titula su obra con la frase «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán». Su intención, por consiguiente, es explicar no solo la condición «hebrea» de Jesús («hijo de Abrahán»), sino también su condición «davídica» y, por tanto, su mesianismo. Así llegamos a comprender cómo este fragmento, aparentemente tan árido y semejante a un catálogo monótono, sería muy apreciado y transparente para el lector judeo-cristiano. Igualmente, es fácil comprender que la intención del evangelista no era hacer una investigación archivística sobre los antepasados de Jesús, sino –recurriendo a la historia de Israel y a sus períodos fundamentales– delinear el sentido de la figura de Cristo dentro de aquella historia que, para el creyente, es salvífica.

No nos sorprende, pues, la diferencia que tiene con respecto a la otra genealogía presentada por Lucas (3,23-38), y no con ocasión del nacimiento de Jesús, como ocurre en Mateo, sino al comienzo de su ministerio público. Su genealogía es «ascendente»: se parte de Jesús, «hijo, según se pensaba, de

José», y se remonta no solo hasta Abrahán, sino hasta Adán, mediante la fórmula «A hijo de B», y está compuesta por 77 nombres (tal vez se vuelve a proponer simbólicamente el número sagrado 7). Es más, el último eslabón del árbol genealógico es Dios mismo («hijo de Adán, hijo de Dios»).

También en este caso, es evidente que la intención del evangelista es totalmente diferente a la del que busca documentación en los archivos, al menos según nuestros cánones; su intención es de corte teológico. Usando materiales de la historia de Israel y fuentes que no son fácilmente identificables, Lucas quiere exaltar la universalidad («hijo de Adán») y la divinidad («hijo de Dios») de Jesucristo, teniendo en cuenta también al auditorio al que el evangelista se dirige: este ya no está compuesto sobre todo de judeo-cristianos, como sucedía en Mateo, sino de paganos, es decir, de cristianos de origen pagano, y, por tanto, era necesario ir más allá de Abrahán y llegar hasta Adán, padre de todos los hombres.

Ahora resulta fácil responder a la duda de nuestro interlocutor. Como a menudo sucede en las listas genealógicas del Génesis o en las de los antiguos reyes babilónicos, o en los anales de las diversas civilizaciones del Próximo Oriente antiguo, o en las mismas tradiciones beduinas y nómadas, la genealogía, aun utilizando fuentes históricas, tiene una finalidad muy diferente a la puramente historiográfica. Se trata de una verdadera y propia definición de la identidad nacional, tribal, familiar y personal, de sus características y de sus valores espirituales y tradicionales. Lucas, por consiguiente, como hace el mismo Génesis con su genealogía de Adán en el capítulo 5 o con la de los pueblos (capítulo 10), no quiere responder a interrogantes de tipo estrictamente histórico –ni afrontar la cuestión paleo-antropológica, totalmente ajena en el horizonte cultural de entonces–, sino a preguntas de tipo teológico: «¿quién es Jesús de Nazaret?», «¿qué sentido tiene la historia de la salvación con respecto a él?», «¿cuál es su vínculo con las

promesas patriarcales?», «¿en qué relación se encuentra con la humanidad?», etc.

Sigue siendo legítimo el deseo de verificar las fuentes de las que los dos evangelistas sacaron los datos para reconstruir estas genealogías, que, aun siendo esencialmente «teológicas», no excluyen el recurso a los datos ofrecidos por la historia bíblica y las tradiciones judías. Esta investigación, obviamente muy compleja, es afrontada por varios comentarios a los evangelios o por monografías específicas.

El enigma de los Magos

Los Magos han constituido un tema muy apreciado en el arte cristiano: basta recordar el Tríptico de la Epifanía, *del Bosco, conservado en el Museo del Prado, de Madrid, o la deliciosa historia fantástica que Michel Tournier entretejió en su novela* Gaspar, Melchor y Baltasar, *de 1980. Pero desde el punto de vista histórico-crítico, los Magos representan un enigma. La relectura religiosa de su figura es, según mi opinión, muy fuerte, hasta el punto de que el posible núcleo histórico, más bien débil (¿formaban parte de una caravana de mercaderes?), es transfigurado y exaltado por el evangelista, que, entre otros aspectos, más que en una cueva, parece introducirlos en un sala del trono como una delegación oficial extranjera que visita oficialmente a Cristo.*

Nuestro interlocutor ha planteado correctamente el asunto del que trata. Las figuras de los Magos, tan apreciadas en la historia del arte cristiano, pueden entenderse como ejemplo de un fenómeno que se repite a menudo en la historia de la cristiandad desde sus orígenes. Al texto evangélico, intenso pero sobrio, se añaden elementos populares, producto, en algunos casos, de interpretaciones alegóricas, es decir, relacionadas con otros datos bíblicos afines o considerados análogos,

y, en otros, resultado de tradiciones folclóricas e incluso legendarias. No obstante, el significado esencial del relato de Mateo (2,1-12) es nítido en su conjunto.

Algunos personajes extranjeros (procedentes de un indeterminado «oriente»), tal vez miembros de una de las muchas caravanas comerciales, se encuentran con la familia de Jesús. Dos son las guías simbólicas que les conducen al «niño y su madre»: el signo cósmico de la estrella (podríamos hablar de una «revelación natural», pero la estrella es también en la Biblia un símbolo mesiánico, como leemos en Apocalipsis 22,16) y la misma revelación bíblica, ofrecida por los sacerdotes de Jerusalén, que citan al profeta Miqueas en un pasaje mesiánico referente a Belén, que –no debe olvidarse– era también la patria de David (Miq 5,1).

Los Magos, pues, representan la perspectiva universal de la salvación que el mismo Jesús afirmará en su predicación pública: «Muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del reino serán echados fuera, a las tinieblas» (Mt 8,11-12). Resulta, ciertamente, evidente la incomprensión de los sacerdotes jerosolimitanos y la agresividad de Herodes con respecto al niño. A partir de este fundamento teológico se desarrollaron aplicaciones, deducciones y creaciones libres. Debido a los tres dones ofrecidos, el número de los Magos se amplió a tres; a partir del salmo 72, donde se habla de la postración de los soberanos ante el rey-Mesías, se transforman en reyes, que, además, pertenecen a las denominadas tres razas: blanca, amarilla y negra.

Se inventaron diversos nombres, dominando entre ellos los de Gaspar, Baltasar y Melchor; se han identificado como sabios de Babilonia o como discípulos de Zaratustra, y por tanto persas, e incluso algunos especialistas piensan que eran miembros de la comunidad judía de los esenios, extendida también en Siria y no solo en Qumrán, a orillas del mar

Muerto; numerosos sucesos milagrosos acompañan su regreso a la patria, como atestiguan algunos evangelios apócrifos. En este proceso es donde entra también en escena el tema de sus reliquias, mediante una serie de relatos que mezclan recuerdos locales y leyendas. En su obra *Los viajes de Marco Polo* (cap. 30), el mercader y explorador veneciano recuerda que las tres tumbas de los Magos estaban en una ciudad persa, subrayando que los cadáveres aún se encontrban intactos, con sus cabellos y sus barbas.

Otra tradición remonta la aventura de las reliquias de los Magos a Elena, la madre del emperador Constantino: ella las hizo trasladar desde oriente hasta Constantinopla. Desde esta ciudad, san Eustorgio, obispo de Milán a mediados del siglo IV, las habría trasladado a su sede lombarda. Fueron colocadas en la basílica cuya construcción él comenzó y de quien tomó el nombre. Las reliquias permanecieron en esta iglesia hasta 1162, cuando Federico Barbarroja, conquistada Milán, las hizo trasladar a la catedral de Colonia, donde aún se conservan en el *Dreikönigenschrein,* un relicario con forma de templo en plata dorada y con esmaltes y piedras preciosas, realizado por Nicolás de Verdún en 1181. En 1904, el cardenal Ferrari consiguió que regresaran a Milán algunos fragmentos de aquellas reliquias, que siguen siendo totalmente hipotéticas, pero que constituyen el símbolo de una devoción antigua y, sobre todo, el signo de una experiencia espiritual de búsqueda y llegada a la fe. Esto es lo que ha ilustrado con su película *Cammina cammina* (1983) el director Ermanno Olmi, aunque con un resultado final menos positivo.

Juan el Bautista

La figura de Juan el Bautista se cierne sobre los primeros pasos públicos de Jesús: la importancia del personaje hace que esté ro-

deado por un círculo de discípulos al que, por lo que parece, le cuesta dar paso al nuevo maestro, Jesús de Nazaret. En efecto, es interesante el relato del evangelio de Lucas (7,18-30), en el que el Bautista manda a algunos de sus discípulos a preguntar al rabí Jesús, recibiendo un elogio del mismo Cristo, que, no obstante, muestra quién es y qué hace. ¿Cuál fue, entonces, el vínculo entre los dos? ¿Puede decirse que Jesús fue inicialmente un discípulo de Juan?

La figura de Juan el Bautizador o Bautista (un calco lingüístico del griego) ha gozado siempre de un interés particular no solo en la devoción popular, sino también en la investigación histórica y exegética. Piénsese, por ejemplo, que el especialista norteamericano John P. Meier, en el segundo volumen de su retrato histórico-crítico sobre Jesús titulado *Un judío marginal*, reserva al que llama «el mentor» de Cristo más de 250 páginas.

Dos son las cuestiones principales que, habitualmente, se abordan. La primera concierne al vínculo del Bautista con la comunidad judía de Qumrán, en el mar Muerto, cuyos manuscritos, como ya hemos observado, salieron a la luz a partir de 1947. Sobre este particular, por ejemplo, Benedicto XVI, en su libro *Jesús de Nazaret,* escribía lo siguiente: «Parece que Juan, y tal vez también Jesús y su familia, estaban próximos a la comunidad de Qumrán. En todo caso, esos manuscritos presentan numerosos puntos de contacto con el anuncio cristiano. No puede excluirse que el Bautista hubiera vivido durante cierto tiempo en esta comunidad y que de ella hubiera recibido su formación religiosa».

La otra cuestión concierne precisamente a la relación de Juan con Jesús. Por lo pronto, es un dato histórico incuestionable que Jesús quiso recibir el «bautismo de penitencia» que aquel gran guía espiritual, semejante a un profeta, administraba en las riberas del Jordán. Efectivamente, jamás se

hubiera inventado la Iglesia una escena tan «problemática»: Cristo, en fila entre los pecadores, se hace bautizar por Juan, que, por consiguiente, aparece como alguien «superior». En este punto se dispara la pregunta: ¿tuvo Jesús una especie de discipulado-aprendizaje espiritual junto al Bautista? En un sentido lato, es un hecho fuera de duda, porque lo encontramos precisamente entre la muchedumbre que seguía a Juan. Pero ¿fue Jesús un discípulo en sentido estricto, es decir, un miembro del círculo más íntimo del Bautizador?

Los especialistas se dividen en torno a esta cuestión. Sin embargo, debe reconocerse que los textos evangélicos no son claros con respecto a este asunto. Es cierto que no debe contar el recurso a la frase del Bautista que aparece en el evangelio de Marcos (1,7): «Viene detrás (o después) de mí uno más fuerte». En el griego de los evangelios, la fórmula «venir detrás» se aplica a los discípulos de un maestro, pero aquí parece que el sentido es más de tipo temporal: Cristo «viene después» del Bautista y lo supera. El cuarto evangelista (1,35-51) recuerda, sin embargo, que algunos discípulos de Juan, Andrés y Felipe, y tal vez también Pedro y Natanael, optaron por Jesús: este dato supone que Jesús había estado durante cierto tiempo en el ámbito de Bautista, tanto como para lograr que algunos discípulos de Juan lo pudieran conocer y sentirse atraídos por él.

Es más, manteniéndonos en el cuarto evangelio, nos enteramos de que también Jesús ejerció durante un tiempo la misión del bautizador: «Jesús se fue con sus discípulos a la región de Judea, y allí se quedó con ellos y bautizaba» (3,22), hasta el punto de suscitar celos entre los discípulos del Bautista. No obstante la posterior reevaluación, tal vez realizada por un redactor del cuarto evangelio (4,2: «si bien no era Jesús quien personalmente bautizaba, sino sus discípulos»), puede afirmarse que durante un tiempo también Cristo realizó el rito típico de Juan, revelando, por consiguiente, indirectamente,

que seguía e imitaba a aquel a quien habría elegido como «mentor». No debemos asombrarnos de este posible discipulado, porque podría ser un aspecto significativo de la humanidad de Jesús y, por tanto, de la efectiva realidad de la encarnación que implicaba el crecimiento de Cristo en edad, en gracia y en formación interior (léase Lc 2,40).

El bautismo de Jesús en el Jordán

El primer acto público de la vida de Cristo se consuma sobre las riberas del Jordán, cuando Juan el Bautista lo presenta a la muchedumbre, revelándose así, en aquella ocasión, como su verdadero precursor. Sin embargo, el relato de aquel suceso está circundado en los evangelios con una enorme aureola, con una solemne intervención celestial. ¿Qué valor histórico y teológico efectivo tiene ese episodio, que actualmente parece ubicarse topográficamente más en la ribera oriental del Jordán, que pertenece al actual reino de Jordania, que en el lugar más tradicional de la ribera israelí?

La figura de Juan Bautista (es decir, el Bautizador) aparece solemnemente al principio de la vida pública de Jesús, como lo había estado en los mismos comienzos de su entrada en el mundo, si nos atenemos al relato del capítulo 1 de Lucas. Tampoco faltan tensiones entre las figuras, registradas sobre todo en el cuarto evangelio, el de Juan, que trata de inducir a los discípulos del Bautista –directa o indirectamente– a reconocer la primacía de Jesús. Esto ya se percibe en los capítulos 1 (véanse los vv. 6-9.15 y desde el v. 19 en adelante) y 3 (vv. 25-30). El especialista Edmondo Lupieri ha seguido el tratamiento dado al Bautista no solo en los evangelios, sino también en la tradición posterior, un tratamiento que oscila entre la historia y la leyenda, con la constitución del grupo que se refería al precursor como si fuera el verdadero Mesías. Por

esta razón, en los evangelios se enfatiza la confesión que hace Juan de su dependencia y del término de su actividad con Jesús, que «debe crecer» y ocupar el escenario de la salvación.

Desde esta perspectiva, suscita cierta sorpresa la representación del bautismo de Jesús en el Jordán. Los exégetas consideran que este suceso es indudablemente histórico, según el criterio de verificación que se define como criterio de «discontinuidad». En efecto –como ya se ha tenido ocasión de recordar al presentar la figura de Juan el Bautista–, jamás se hubiera creado ficticiamente un episodio en el que Jesús apareciera en situación inferior al Bautista y en medio de una muchedumbre de pecadores: esto estaría en clara «discontinuidad» o divergencia con la fe en Cristo de la Iglesia primitiva y con la manifiesta inferioridad del precursor con respecto al Mesías. Pero, entonces, ¿por qué Jesús se puso en fila a lo largo de las riberas del Jordán para ser bautizado por Juan?

El único evangelista que responde al interrogante es Mateo, que nos cuenta el siguiente diálogo entre Jesús y el Bautista: «Juan intentaba oponerse diciendo: "Soy yo quien necesita ser bautizado por ti, ¿y vienes tú a mí?". Pero Jesús le respondió: "Deja que por ahora sea así, puesto que conviene que cumplamos todo cuanto es justo ante Dios". Entonces Juan accedió» (3,14-15). Este diálogo se encuentra aún más enfatizado en un fragmento del evangelio apócrifo denominado «de los Hebreos», citado por san Jerónimo en el siglo IV, en el que Jesús inicialmente se opone acudir con María y sus parientes ante Juan, declarando: «¿Qué pecado he cometido para que me bautice?».

Jesús –según las mismas palabras del precursor recordadas por Mateo– no solo no necesita un bautismo de agua para la conversión, sino que es superior al mismo Bautizador como su Señor y Mesías. Así pues, es determinante la respuesta de Cristo mencionada más arriba, que se modula según el len-

guaje mateano y que literalmente suena así: «Es oportuno que llevemos a plenitud toda justicia». En esta frase hay dos términos esenciales. Por un lado, está el verbo griego *pleroún,* que no solo es simplemente «cumplir», como a menudo se traduce, sino que implica un cumplimiento pleno, llevar algo a su plenitud. El Antiguo Testamento, con su anuncio, es como un manantial o un río que debe llegar a su desembocadura, y por ello se encuentra en la base y es indispensable, pero también remite a una meta ulterior.

Por otro lado, encontramos el término *dikaiosýne,* que habitualmente se traduce por «justicia». También en este caso, la traducción puede despistar, porque la «justicia» a la que se alude es la justicia divina, que en el Antiguo Testamento es sinónimo de la fidelidad amorosa de Dios, de la salvación. Así pues, Jesús afirma que con ese gesto de humildad quiere representar públicamente su adhesión al proyecto divino de salvación: al hacerse bautizar en medio de los pecadores, Jesús se hace solidario con ellos, revela la encarnación, se acerca a la humanidad y a su pecado, tal como era el proyecto del Padre celestial, un proyecto que ya había sido revelado por los profetas, que se había iniciado en la historia de Israel y que ahora llega a su plenitud.

Tras el bautismo, casi en contrapunto con el acto de fraternidad con respecto a los pecadores, se produce la visión posterior que revela al mundo el misterio profundo de aquel bautizado: «Se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios bajar como una paloma y posarse sobre él. Y vino una voz del cielo que decía: "Este es mi Hijo, el predilecto: en él he puesto mi amor"» (3,16-17). Los especialistas tienden a pensar que esta escena es una «revelación interpretativa», prácticamente una explicación «escenificada» del significado último del suceso y de su protagonista. Jesús, hombre verdadero, es ahora revelado como el Hijo de Dios que salva según la «justicia», es decir, según la voluntad salvífica del Padre divino.

¿Tiene un origen evangélico el bautismo de los niños?

Sigo sintiendo cierta perplejidad con respecto al bautismo de los niños. Ciertamente, el bautismo de Jesús es diferente, porque es administrado por Juan el Bautista según los cánones de la Antigua Alianza y tiene la función de presentar a Cristo. El Nuevo Testamento presenta el bautismo cristiano con palabras mayores, comprometiendo totalmente a la persona del creyente, como enseña san Pablo en la Carta a los Romanos (6,1-11). No existen, en cambio, huellas de un fundamento neotestamentario de esta praxis que compromete a los recién nacidos de una forma demasiado «mágica».

Antes que nada, establezcamos una premisa. A nivel teológico, como ya hemos subrayado, no se puede escindir de modo claro la Biblia de la Tradición: esta última tiene la función de iluminar –mediante el don del Espíritu Santo que «guía hasta la verdad en su totalidad», como había anunciado el mismo Jesús (Jn 16,13)– la Escritura, desvelando el misterio de la «verdad», es decir, de la revelación divina, en su riqueza y plenitud. Así, en el caso del bautismo de los niños, es sobre todo la Tradición, ya a partir de los primeros siglos cristianos, la que opta por esta práctica, ensalzada posteriormente por san Agustín en relación con su doctrina sobre el pecado original.

Ahora bien, ¿dónde puede intuirse en el Nuevo Testamento el germen de esta praxis? La respuesta es variopinta, dando siempre por segura la orden del Resucitado que manda a los apóstoles a «enseñar a todas naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). El bautismo, por tanto, es un compromiso esencial de la Iglesia y posee un destino universal para abrir las puertas de la salvación. Ahora bien, en lo que respecta a los niños, quisiera evocar tres elementos. El primero es indirecto: si el bautismo –como enseña Pablo– ocupa explícitamente el lugar de la circuncisión para el judaísmo, resulta fácil comprender que su

aplicación podía comprenderse análogamente. Sabemos que la circuncisión se practica al octavo día de la vida del niño –por tanto, en sus comienzos– y que estaba considerada como la entrada real en el pueblo de la alianza divina. Se puede, por tanto, pensar que el bautismo asumiría las mismas características y la misma función en la comunidad cristiana, sucediendo y sustituyendo a la circuncisión.

Una segunda referencia, de igual modo velada, es la que aparece en el diálogo nocturno de Jesús con Nicodemo (Jn 3,1-8), donde se crea un paralelismo entre el nacimiento y el bautismo, al que se alude mediante la fórmula «agua y Espíritu». La objeción de Nicodemo, «¿cómo puede un hombre nacer cuando es anciano?», hace comprender que el bautismo era descrito como una experiencia de nuevo nacimiento paralela al nacimiento físico. Que el bautismo tuviera este aspecto se encuentra, indirectamente, también en el hecho de que Pablo afirma que el cristiano puede llamar a dios *abba',* «papá», en el lenguaje familiar de los niños enseñado por Jesús.

Existe, sin embargo, un tercer dato que los especialistas consideran más explícito, aunque germinalmente: la praxis, repito, llegará a ser habitual solo con el paso del tiempo; así, en 1 Corintios (7,14) parece aludirse al hecho de que algunas parejas de la comunidad tenían niños que aún no habían sido bautizados; sin embargo, no se consideraban «impuros», porque ya estaban orientados hacia la fe y el bautismo (san Ambrosio y san Agustín recibieron el bautismo siendo adultos, y nos encontramos en el siglo IV). En el evangelio de Marcos (10,13-16) se describe la escena de los niños que se acercan a Jesús y él «les impone las manos y los bendice». Ahora bien, en el texto se hace referencia a la objeción de los discípulos, que querían «impedir» esta acción.

Pues bien, el verbo griego usado para definir esta oposición es *kolúein,* que normalmente se usa en el Nuevo Testamento en un contexto bautismal para indicar que no existen

«impedimentos» (como se dice en lenguaje jurídico) para el bautismo. Con un ejemplo es suficiente. El funcionario de la reina Candace, tras haber sido instruido en la fe por el diácono Felipe, pregunta: «¿Qué me impide [*kolúein*] ser bautizado?» (Hch 8,36; véase también Mt 3,14; Hch 10,47; 11,17, en un contexto que siempre es bautismal). Se podría, entonces, vislumbrar en aquella escena evangélica una apelación implícita a dejar también entrar a los niños en la comunión con Cristo.

En síntesis. El pasaje marcano, retomado por Mateo y Lucas, refleja la respuesta que la Iglesia primitiva, a partir del ejemplo de Jesús, daba a quienes ponían un «impedimento» al bautismo de los niños, que ya entonces se practicaba, si bien no de forma generalizada, como ocurrirá después. Existía, en efecto, la firme convicción de que el don divino de la gracia precede a la plena adhesión del niño, el cual se abre ya, inicialmente, a aquel don.

La confirmación o crismación del cristiano

En algún momento de la vida, casi todos tenemos un pariente que nos invita a ser padrino al menos en la confirmación de un hijo o una hija. En general, la asistencia a esta ceremonia, aunque a menudo implica la presencia de un obispo, no constituye un acontecimiento tan importante como debería ser, tratándose de una especie de sacramento de madurez religiosa, más o menos como el bar-mitzvá *de los chicos judíos. ¿No se deberá esto, tal vez, a que este sacramento católico (y ortodoxo) está ausente en el Nuevo Testamento y se trata de un rito introducido solo por la Iglesia?*

Como en el caso del bautismo de niños, tratado anteriormente, tenemos que establecer una premisa indispensable. Hablando teológicamente, la Sagrada Escritura no es como

una piedra preciosa que debe conservarse en un cofre, sino que es una realidad viva, comunicada por el Espíritu de Dios a través de la historia y que el mismo Espíritu hace conocer y comprender en la Iglesia, tal como prometió Cristo (Jn 14,26). Por consiguiente, a la luz de la Tradición inspirada por el Espíritu, la Palabra divina «crece con quien la lee», por usar una célebre frase de san Gregorio Magno. Así sucede con el fundamento bíblico del sacramento de la confirmación o la crismación (del griego *chrisma,* «aceite» y unción de consagración), que, por un lado, remite al bautismo, y, por otro, abre a la eucaristía.

La efusión pentecostal del Espíritu Santo (Hch 2) es, en cierto sentido, el bautismo de la Iglesia, una efusión que se repite en cada bautizado. Sin embargo, en los Hechos de los Apóstoles encontramos dos episodios significativos que atestiguan la existencia de dos ritos distintos: el bautismo y una posterior «imposición de manos» con la transmisión del Espíritu Santo mediante la intervención de un apóstol. Así, en Samaría, el diácono Felipe anuncia el Evangelio y bautiza a muchos creyentes. Pero he aquí que llegan de Jerusalén los apóstoles Pedro y Juan: «estos... rezaron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo; de hecho, aun no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que solo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces, imponían sus manos y recibían el Espíritu Santo» (Hch 8,15-17).

Es evidente la distinción entre los dos momentos, las dos acciones y los dos ritos, aunque están vinculados entre sí: primero, el bautismo, que es el inicio radical de la salvación divina, y luego la etapa posterior, que se sitúa casi como un sello del primer itinerario de la vida cristiana. Algo similar se verifica también en el segundo episodio, también encontrado en los Hechos de los Apóstoles (19,1-7). Pablo, durante su tercer viaje misionero, llega a Éfeso y aquí se encuentra con un grupo de bautizados según el rito de Juan el Bautista, que des-

conocen la existencia del Espíritu Santo. El apóstol, entonces, los bautiza «en el nombre del Señor Jesús». Pero el relato prosigue así: «Apenas les hubo impuesto Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo». También en este caso tenemos dos actos distintos, el bautismo y la imposición de manos, dos gestos que las Iglesias orientales, aún hoy, enlazan en una sucesión estricta en la que se confiere conjuntamente el bautismo y la crismación.

Esta continuidad puede iluminarse perfectamente mediante otro pasaje que se invoca a menudo y que tiene un corte netamente «teórico», presentándose casi como la ilustración de esos dos momentos rituales y de su conexión. Pablo recuerda a los cristianos de Corinto los orígenes de su propia vida de fe y salvación y de la de ellos con estas palabras: «Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres; todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor 12,13). Por consiguiente, nos encontramos en primer lugar con el don primordial del Espíritu en el bautismo y, posteriormente, con el momento de la plenitud, en la que se es saciado totalmente, alcanzando la riqueza de los dones del mismo Espíritu.

Aparece una vez más, claramente, que el sacramento de la confirmación es colocado casi como sello de la experiencia bautismal. En este sentido –precisamente mediante los símbolos de la unción sagrada (en griego *chrisma*) y del sello (en griego *sfraghís*)– puede entenderse un pasaje de la segunda Carta de Pablo a los Corintios: «Es Dios quien nos confirma, junto a vosotros, en Cristo y quien nos ha conferido la unción [*chrísas,* de *chrío,* «ungir»], nos ha impreso el sello [*sfragisámenos*] y nos ha dado las arras del Espíritu Santo en nuestro corazón» (1,21-22). La unción es el signo de una consagración, y el sello es signo de pertenencia, pero conjuntamente remiten a la plenitud y a la fuerza del testimonio que el cristiano debe dar en el nombre del Señor Jesús. Sin embargo, como

más arriba se decía, para hacer brillar plenamente este anuncio esencial de la confirmación, presente en el Nuevo Testamento, es necesaria la Tradición. Mediante ella, como había prometido Jesús, y como ya se comentaba a propósito del bautismo de los niños, «el Espíritu de verdad os guiará a la verdad en su totalidad» (Jn 16,13).

Jesús, tentado por Satanás

Un relato bastante sorprendente es el pasaje evangélico de las tentaciones de Jesús: Cristo está en manos de Satanás, que lo empuja de acá para allá, si nos atenemos a las narraciones de Mateo y Lucas. Ciertamente, debe haber en ello algo histórico, porque los primeros cristianos jamás habrían inventado un episodio de esta índole, en el que no sale particularmente enaltecido su Maestro y Señor. Por consiguiente, ¿llevó a cabo Satanás su «milagro», sometiendo prodigiosamente a Jesús a estos desplazamientos a lugares significativos, o es necesario entender las frases en sentido figurado?

«El diablo condujo a Jesús consigo a la ciudad santa y lo colocó sobre el pináculo del templo». Esto se lee en el relato de las tentaciones según Mateo (4,5). Incluso en otra tentación, la de la montaña, Lucas escribe: «El diablo lo condujo a lo alto» (4,5), imaginando, por tanto, un verdadero y concreto traslado «aéreo». He aquí, pues, la doble posibilidad propuesta por nuestro interlocutor: o se trata de un milagro satánico o bien «es necesario entender las frases en sentido figurado». Los falsos prodigios, de por sí, pueden ser realizados también por los Magos de Egipto, como se recuerda a propósito de las célebres «plagas», o pueden ser provocados por «falsos cristos y falsos profetas que harán grandes portentos y milagros, para inducir al error, si es posible, incluso a los elegidos», como declara el mismo Jesús (Mt 24,24).

En el relato de las tentaciones de Cristo, la cuestión es, sin embargo, diferente, y remite a una correcta interpretación de aquel fragmento y, por tanto, a la segunda posibilidad sugerida por el lector. Sin duda alguna, nos encontramos en presencia de una experiencia histórica, probada por el mismo Cristo, porque difícilmente la comunidad cristiana primitiva habría «inventado» un episodio en el que su Señor se hallara en poder de Satanás, llevado de un lugar para otro, sometido a una provocación sistemática, tal como, con toda razón, observa quien nos ha escrito. Por consiguiente, es el mismo Jesús quien confiesa su experiencia: es fundamental para afirmar su humanidad. La tentación, efectivamente, en sentido estricto, es una vía para verificar la libertad y la capacidad de opción, de voluntad y de decisión. Entre otras cosas, es significativo observar que, en muchas culturas, las experiencias interiores se representan frecuentemente con relatos de sucesos aparentemente externos. Es un modo para hacer más evidente y comprensible la experiencia psicológica y personal, y este efecto se consigue mediante una narración de corte parabólico y simbólico.

Ahora bien, en el caso de la prueba sufrida por Cristo lo que aparece directamente es la plena realidad de su humanidad, marcada por ese elemento fundamental que es la libertad. El ejercicio de la voluntad libre tiene sus estímulos externos (por ejemplo, la fascinación del poder, de la riqueza, de la afirmación personal, como aparece en las tres escenas del relato de Mateo y Lucas), pero su desarrollo es característicamente interior. Estamos, por consiguiente, en presencia de un modo figurado y «dramático» que narra un auténtico conflicto de conciencia, que, lógicamente, Jesús supera con su total adhesión al proyecto del Padre.

Más que ser zarandeado exteriormente de aquí para allá, Cristo es estimulado interiormente por el tentador a escoger vías alternativas a la misión que el Padre le había indicado: las

de un mesianismo social (los panes), taumatúrgico (el prodigio de caer desde el templo resultando ileso) y político (los reinos de la tierra). La ejemplificación visual de estas vías forma parte, por tanto, de un género literario narrativo-dramático. Dicho de otro modo, Jesús, confiando su experiencia humana e histórica a los discípulos –que, posteriormente, la narrarán en los evangelios–, como decíamos, la describe «escenificándola», al modo semítico, en tres actos emblemáticos cuyo contenido es, sin embargo, real, y constituye el objeto efectivo de la tentación.

No obstante, si se quiere profundizar más en el texto evangélico, se percibe que el relato se ha modelado sobre un género literario típico del judaísmo: se trata de una especie de controversia sobre las Escrituras (se citan el Deuteronomio y el salmo 91), en la que Satanás se disfraza de exégeta rabínico, encontrando una réplica sistemática y firme por parte del rabí Jesús. La dimensión teológica se mantiene, por tanto, relevante: el suceso autobiográfico de Jesús no es meramente narrado como un hecho que puede llamar la atención, sino que se interpreta en su significado profundo.

Esto se ve confirmado también por un dato teológico-literario que emerge en la filigrana de la narración evangélica: se quiere reenviar alusivamente a las tentaciones de Israel en el desierto. Después, cada uno de los evangelistas, como suelen hacer, deja su impronta teológica personal. En efecto, Lucas invierte el orden de las dos últimas tentaciones, poniendo en la cumbre al templo (y no la montaña, como Mateo), porque para él Jerusalén es la meta final del camino terrenal de Cristo. Marcos, por el contrario, ignora las tres escenas y, en un breve texto, pinta a Jesús como el nuevo Adán que, al no ceder a las tentaciones, vive «con los animales salvajes», en un mundo pacificado y armónico: «Y, de repente, el Espíritu lo impulsó al desierto y en el desierto permaneció cuarenta días, tentado por Satanás. Estaba con los animales salvajes y los

ángeles le servían» (1,12-13). Marcos, por tanto, nos refiere de un modo más sobrio y sucinto el suceso, sin privarlo por ello de su interpretación teológica, mientras que los otros dos evangelistas remiten a un probable testimonio histórico directo del mismo Jesús, que, sin embargo, narra su experiencia de modo «dramático» y simbólico, según los cánones propios de la antigua cultura semítica a los que nos hemos referido anteriormente.

¿Qué profesión tuvo el joven Jesús?

He tenido ocasión de escuchar en televisión a un famoso escritor católico que afirmaba con seguridad que Jesús pertenecía a la clase media de entonces, pues José –según los estudios más rigurosos de la sociedad de aquel tiempo– no era un «carpintero de taller» o «carpintero de obra», sino un verdadero administrador de una empresa, tal vez de construcción. ¿Tiene fundamento esta interpretación?

Desde hace un tiempo, junto a los diversos análisis histórico-críticos y literarios, los evangelios han sido sometidos también a investigaciones de corte sociológico con el objetivo de definir la figura del Jesús histórico en su contexto socio-económico. En esta actividad ha destacado Gerd Theissen, profesor de la universidad alemana de Heidelberg, cuyas obras se han traducido también al español. Jesús vivía en un ámbito predominantemente agrícola que sentía el peso de las diversas opresiones fiscales (romanas y locales: recuérdese la frecuente presencia de los «publicanos», los recaudadores de impuestos, en los evangelios) y estaba vinculado a un terreno árido y de escasa productividad.

Desde el punto de vista social, Jesús es presentado por Marcos (6,3) como un *tékton,* una categoría que Mateo (13,55)

atribuye, en cambio, al padre legal, José. ¿Qué significa esta palabra griega? De por sí se refiere al carpintero de taller o de obra, con predomino de la primera acepción, como lo ha entendido también la tradición posterior. En realidad, la distinción entre las dos profesiones era leve, sobre todo porque, en un nivel social bajo como era el de la Palestina de entonces, no existían las especializaciones. De ahí que para definir el estatus socio-económico de Jesús sea necesario evitar las excesivas interpretaciones ideológicas.

Por un lado, hay quienes han hablado de una pobreza extrema: en realidad, el nivel general de vida era entonces modesto y, por consiguiente, las exigencias eran mínimas; Jesús se ubicaría en la clase común, más bien homogénea, que, aunque con escasez, tenía los medios suficientes para subsistir. Lógicamente, no faltaba una clase más pobre, como se atestigua en el relato de los evangelios (piénsese en el pobre Lázaro de la parábola del rico Epulón). Por otro lado, hay quienes han querido reconducir el estatus de José y de Jesús al de la burguesía: con cierta imaginación, se ha pensado en ellos como gestores de una empresa de construcción o de artesanado, recurriendo a una palabra aramea, *naggara'*, que podría estar detrás de la mencionada *tékton.* Además de carpintero de obra o de taller, este término semítico puede referirse también al capataz o jefe de obra.

En realidad, esta teoría es un poco fantástica y queda desmentida precisamente por la ironía de los paisanos de Jesús sobre su estatus de *tékton,* considerado como bajo con respecto a la fama que entonces envolvía al personaje («¿No es este el carpintero?»: Mc 6,3). Teniendo en cuenta cuanto se ha dicho hasta ahora, resulta fácil comprender que durante su ministerio público Jesús no tuviera un capital propio que le permitiera sobrevivir, sino que se adaptaba a la praxis de los predicadores itinerantes, que podían disfrutar de la tradicional norma de la hospitalidad (de ahí el asombro que les producen las

reacciones de rechazo: léanse, contrastándolas, Mt 10,40-42 y Lc 9,52-55) o del sustento aportado por los discípulos.

Pedro y Andrés o Lázaro, Marta y María, por ejemplo, ofrecen acogida y sustento, probablemente porque estaban en mejor posición que los otros seguidores de Jesús. Y también las mujeres que le seguían «ayudaban» a Jesús y a sus discípulos «con sus bienes»: no se olvide que entre ellas se encontraba una dama de clase alta, «Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes» (Lc 8,3). Por otra parte, como decíamos, el nivel común de vida era tal que no creaba exigencias particulares, y también había sido constante la puesta en guardia de Jesús con respecto a la riqueza y la exaltación del desapego de los bienes, hasta el punto de que el mismo Cristo podía decir que no poseía ni una piedra como almohadón para la noche (Mt 8,20).

¿Qué lengua hablaba Jesús?

En un mundo ya entonces un tanto «globalizado», como era el de Jesús, debido al predominio del Imperio romano, ¿qué lenguas conocía Cristo, además de la materna de su país, el arameo? Sabemos, de hecho, que el «inglés» de aquel tiempo era más el griego que el latín. ¿Cómo se defendió el rabí de Nazaret cuando, por ejemplo, se encontró con un grupo de griegos en el templo de Jerusalén (Jn 12,20-28) o cuando dialogó con Pilato (Jn 18,33-38)?

Resulta curioso notar que entre las numerosas monografías que intentan responder al interrogante de nuestro lector, se encuentren a menudo títulos en inglés, como *Did Jesus Speak Aramaic?* (R. O. P. Taylor), *Did Jesus Speak Greek?* (A. W. Argyle, J. K. Russel, H. M. Draper, R. M. Wilson), *Did Jesus Speak Hebrew?* (I. Rabinowitz). Se habla del arameo, del griego, del hebreo, pero falta la referencia al latín, la cuarta lengua

que sonaba en Palestina y que, según Juan (19,20), era también uno de los tres idiomas usados para el *titulus,* la inscripción con el motivo de la condenación, de la cruz de Cristo («Jesús Nazareno, rey de los judíos). Sin embargo, esta última lengua era usada casi exclusivamente por las fuerzas romanas de ocupación: la lista, por consiguiente, se restringe a las tres primeras.

Comenzamos con el griego, usado en el Imperio romano como lengua franca (una especie de inglés de entonces). En Jerusalén lo conocían las clases altas, sobre todo para las transacciones comerciales, mientras que el pueblo se contentaba con el mínimo indispensable para poder comunicarse con los «paganos», es decir, con los extranjeros presentes en Tierra Santa. Por tanto, es probable que también Jesús usara un poco el griego –la lengua que será adoptada posteriormente por los evangelios y por Pablo para una comunicación más universal– cuando se relacionaba con no hebreos y, tal vez, durante el diálogo judicial con Pilato.

Ciertamente, como observa John P. Meier en la monografía *Un judío marginal,* «ni su ocupación de carpintero en Nazaret ni su itinerario en Galilea, circunscrito a ciudades y aldeas totalmente judías, exigirían que hablara con fluidez y regularidad la lengua griega. Así que no hay razón para pensar que Jesús enseñara habitualmente en griego a la muchedumbre que se reunía en torno a él».

Pasemos al hebreo. Se sabe que sufrió una decadencia tras el exilio babilónico y fue sustituido en el uso común por el arameo, la lengua más difundida en el Próximo Oriente antiguo de entonces. Sin embargo, no llegó nunca a extinguirse como lengua escrita (además de, obviamente, como lengua litúrgica), según cuanto se ha confirmado por los famosos descubrimientos de Qumrán, en el mar Muerto. El hebreo era una lengua culta usada en las discusiones exegético-teológicas y por los grupos elitistas judíos de observancia rigorista, como eran precisamente los de Qumrán. Probablemente, Jesús lo

aprendió en la escuela de la sinagoga de Nazaret al menos para poder leer las Escrituras, como lo atestigua Lucas cuando nos cuenta que leyó un pasaje de Isaías (Lc 4,16-20) en la sinagoga de su pueblo. Como mucho, podría haberlo usado, en parte, en las controversias teológicas con los escribas y los fariseos que nos refieren los evangelios.

Sin embargo, como maestro que hablaba a las masas de campesinos, pescadores y artesanos judíos comunes, Jesús recurría a su lengua habitual, que era el arameo. Pero aquí se plantea la pregunta fundamental: ¿de qué lengua se trataba? ¿Del arameo «clásico», usado también en las Sagradas Escrituras, por ejemplo en los capítulos 2–7 del libro de Daniel? Desafortunadamente, la respuesta solo puede ser genérica, porque no poseemos la documentación necesaria que nos permita ser más precisos. Ciertamente, en los evangelios se vislumbran en las filigranas en lengua griega las huellas de la otra. Un especialista, Joachim Jeremias, excluyendo los nombres propios y los adjetivos, llega a contar 26 palabras arameas atribuidas a Jesús por los evangelios o por las fuentes rabínicas.

Pensemos en el célebre *abba,* «papi», «papá», con el que Jesús se dirige a Dios Padre (Mc 14,36). O en la frase del padrenuestro «perdónanos nuestras deudas», donde «deuda» significa también «pecado», pero solamente en arameo (*hoba*), no en griego ni en hebreo. Pensemos en la frase *«talitá kum»,* «niña, levántate», dirigida a la hija de Jairo (Mc 5,41), o en el *effatá,* «ábrete», dirigido a un sordo (Mc 7,34), e incluso en la célebre cita en arameo del salmo 22 por parte de Cristo crucificado: *«Eloí, Eloí, lemá sabachtáni»,* «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Jeremias identifica el arameo de Jesús como una variante galilea del arameo occidental. Una buena prueba se encuentra en la escena de las negaciones de Pedro, en la que los que estaban allí acusan al apóstol diciendo: «Es verdad: también tú eres uno de los

discípulos de Jesús el galileo. Tu modo de hablar de traiciona» (Mt 26,73).

En conclusión. Aunque tenía cierto conocimiento del griego y del hebreo, Jesús habló a su auditorio en un arameo que no conocemos con precisión y que solo hipotética y libremente, teniendo en cuenta la distancia cronológica, puede compararse con el arameo que se habla hoy en algunos núcleos de Siria meridional (particularmente en Malula). Como escribe Meier, «en un país con cuatro lenguas, Jesús pudo haber sido un judío bilingüe, pero no fue un maestro trilingüe». Mucho más realistamente: habló en un arameo que no logramos reconstruir de modo satisfactorio.

¿Sabía Jesús leer y escribir?

Supongamos que Jesús frecuentara la modesta escuela sinagogal de su pueblo, Nazaret. Allí, en las lecciones se usaba el método oral más que el escrito, como yo mismo he podido comprobar en algunos países africanos y árabes en los que las escuelas de los pueblos, en muchísimos casos, no tienen nuestros instrumentos didácticos y se confía en la memoria, enseñando como máximo solo a leer. ¿Sucedía también algo similar en el caso de Jesús de Nazaret?

A partir del argumento planteado por nuestro interlocutor, debemos verificar tres pasajes evangélicos. Sobre todo, en primer lugar, en Jn 7,15 encontramos esta observación de los judíos de Jerusalén: «¿Cómo es que este conoce las Escrituras sin haber estudiado?». De por sí, la expresión «conoce las Escrituras» (en griego *«grámmata oiden»*) podría incluso significar simplemente: «sabe leer». En realidad, sin embargo, la objeción se dirige contra Jesús como una acusación, la de enseñar en público sin haber frecuentado la escuela de los varios rabinos o maestros importantes de entonces, y, por consiguiente, la

frase concierne más bien a su conocimiento bíblico. La declaración, pues, solo quería afirmar que Jesús tenía un sorprendente nivel de cultura teológica.

Que sabía leer aparece claramente en un célebre texto de Lucas (4,16-30): en Nazaret, el sábado, «se levantó para leer el rollo del profeta Isaías, abriéndolo por el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí...», es decir, Is 61,1-2. Al terminar la lectura, «enrolló el volumen y se lo entregó al ministro», y comenzó aquella «homilía» que suscitó una intensa reacción entre sus paisanos. Cristo, por consiguiente, sabía leer. ¿Pero llegaba incluso a escribir? Las dos cosas no estaban necesariamente conectadas, porque, a menudo, la enseñanza en la escuela sinagogal se realizada según un método oral, recurriendo a la fértil capacidad de la memoria, sobre todo semítica. Sin embargo, la capacidad de leer nos orienta hacia una respuesta positiva al interrogante.

La única indicación, verdaderamente muy imprecisa, sobre la capacidad de escribir de Jesús se encuentra en el tercer pasaje. En Juan 8,6 se recuerda que, ante la adúltera y sus acusadores, Jesús «se inclinó y escribió en la tierra con el dedo». Ha habido un derroche de hipótesis sobre esta escritura misteriosa: hay quien ha pensado en la aplicación de textos bíblicos, como Jeremías 17,13 («quienes se alejan del Señor serán escritos en el polvo») o Éxodo 23,1 («no tender la mano al culpable para ser testigo a favor de una injusticia»); otros han conjeturado una anticipación de sus palabras posteriores («el que esté sin pecado que arroje en primer lugar la piedra contra ella»). La solución más probable, sin embargo, podría ser que Cristo trazase solamente unas líneas o unas letras al azar en la tierra, como nos ocurre también a nosotros cuando estamos escuchando algo con cierta indiferencia, distanciándonos de lo que los otros dicen. Por consiguiente, ni siquiera tendríamos aquí una prueba clara y directa de que el Jesús histórico supiera escribir, aunque es probable que sí.

Los hermanos y las hermanas de Jesús

El dogma cristiano de la virginidad de María ha condicionado, sin lugar a dudas, la interpretación de los pasajes evangélicos, sobre todo en el evangelio de Marcos, en los que aparecen explícitamente los «hermanos y [las] hermanas» de Jesús. En este punto, ateniéndonos al texto en cuanto tal y prescindiendo de la virginidad de María, que tiene como objetivo principal la afirmación de la divinidad de Cristo, que no nace de semen humano, ¿cuál es el vínculo familiar real de estas figuras con Jesús de Nazaret y con su familia histórica?

Dejemos, como nos sugiere nuestro interlocutor, los principios teológicos de la cuestión y pongámonos en las manos del relato evangélico. Reconstruyamos, antes que nada, el antecedente tal como lo presenta Marcos, que, según los especialistas, es el primer evangelista en sentido cronológico. Jesús llega a su pueblo, Nazaret. Es sábado y, como buen judío, va a la sinagoga, donde hace un discurso que impresiona a todos. Se desatan rápidamente las reacciones típicas en un pueblo pequeño y el asombro se transforma en ironía y sospecha: «¿De dónde le vienen estas dotes? ¿Y qué sabiduría es esa que se le ha dado? ¿Y esos prodigios realizados por sus manos? ¿No es este el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, de Josés, de Judá y de Simón? ¿Y sus hermanas no están aquí, con nosotros?» (Mc 6,2-3).

Desde los mismos orígenes del cristianismo han surgido preguntas sobre la identidad de estos «hermanos y hermanas», con respecto a los que Jesús parece distanciarse en otra ocasión. Un día, en efecto, le comunican: «Mira, tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan?». Y Jesús responde: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?». Y, tras echar una mirada en torno a quienes le escuchaban, prosigue: «¡He aquí mi madre y mis hermanos! Quien hace la voluntad de Dios es para mí hermano, hermana y madre» (Mc 3,31-35).

También el historiador Flavio Josefo (siglo I d.C.), en su obra *Antigüedades judías,* habla de Santiago, responsable de la Iglesia de Jerusalén, como «hermano de Jesús, llamado el Cristo» (XX, 200). Una primera y antigua identificación de estos «hermanos» podría encontrarse en un escrito apócrifo (es decir, no acogido en el canon de las Sagradas Escrituras) del siglo II, el denominado *Protoevangelio de Santiago*, donde, José, en el momento de casarse con María, confiesa: «Tengo hijos y soy anciano, mientras que ella es una joven» (9,2). Los «hermanos» de Jesús serían en realidad «hermanastros», nacidos de un matrimonio anterior de José.

Siguiendo en el siglo II, un autor cristiano de origen judío, un tal Hegesipo, habla en sus *Memorias* de los «parientes» de Jesús que fueron procesados por los romanos durante el reinado del emperador Domiciano; por tanto, a finales del siglo I. Esta tesis fue acogida también por el famoso traductor de la Biblia a lengua latina, san Jerónimo, que consideró que los «hermanos» y «hermanas» de Jesús eran sus primos, es decir, los miembros del clan familiar de María. Sostenía esta tesis en la obra *De perpetua virginitate,* en clara y dura confrontación con un tal Elvidio, un contemporáneo suyo (siglo IV), que afirmaba que se trataba, en cambio, de hijos que María y José habían tenido después de Jesús, tesis que también sostienen algunos exégetas modernos. Uno de los argumentos aducidos era la frase del evangelio de Lucas en la que se dice que María «dio a luz a su primogénito», Jesús (2,7). Sin embargo, debe advertirse que el término «primogénito» tiene, sobre todo, un sentido jurídico y subraya los derechos vinculados con la primogenitura. Curiosamente, en un documento arameo del siglo I se habla de una madre (también llamada María) que murió al dar a luz «a su hijo primogénito».

¿Qué debemos concluir de todo esto? No se duda de que la fe cristiana antigua y la católica hayan afirmado la virginidad de María también después del nacimiento de Jesús. Como

dice nuestro interlocutor, la discusión solo puede concernir al texto evangélico (y neotestamentario: véase, efectivamente, Hch 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19) y a su interpretación científica, es decir, histórico-crítica. Nos contentamos con dos consideraciones. El vocablo griego usado por los evangelios, *adelphós,* significa «hermano de sangre», aunque después, en el cristianismo primitivo se aplicará a todos los que creían en Cristo. Sin embargo, si pensamos en el trasfondo de la lengua usada por los primeros cristianos de origen judío, a saber, el arameo, hay que decir que en esta lengua el término *'aha'* (como el hebreo *'ah*) se refiere al hermano, al primo, al sobrino o al aliado. De igual modo, en el texto hebreo del Génesis, Abrahán llama a su sobrino Lot «hermano» (13,8), como hace Labán con su sobrino Jacob (29,15).

En el contexto cultural judío, el término «hermano» no tiene, por consiguiente, un sentido unívoco, como en griego, que posee otro vocablo para referirse al primo, *anépsios.* Tenemos que hacer, además, una segunda consideración más significativa. La expresión «hermanos del Señor» designa realmente en el Nuevo Testamento (Hch 1,14; 1 Cor 9,5) a un grupo bien definido, el de los cristianos de origen judío vinculados al clan nazareno de Cristo. Constituyen una especie de comunidad independiente, dotada de una autoridad tal que pueden proponer a uno de sus miembros prácticamente como primer «obispo» de Jerusalén: Santiago (Hch 15,13; 21,18). En el pasaje citado más arriba (Mc 3,31-35), Jesús parece reevaluar sus privilegios y reducirlos al horizonte más general y significativo de la fidelidad a la voluntad del Señor. Además, no se les llama, como a Jesús, «hijos de María».

Desde esta perspectiva, más que una designación «genealógica», la expresión «hermanos y hermanas de Jesús» se referiría más bien a un grupo de presión e incluso de poder en el seno de la Iglesia primitiva, que se hacía fuerte por su vínculo familiar y de clan con Jesús de Nazaret, como a menudo

sucedía (y sucede) en el Próximo Oriente. Su relieve aparece indirectamente en la controversia con Pablo con respecto al denominado «judeo-cristianismo» que quería imponer a los conversos paganos la aceptación del judaísmo como vía de entrada al cristianismo.

¿Fue Jesús célibe o estaba casado?

He pasado un largo tiempo de estancia en Estados Unidos por motivos de trabajo. Me ha impresionado la libertad con la que el mundo protestante habla sobre cuestiones relativas a Jesucristo que para nosotros son tabú. En particular, me ha asombrado la convicción de algunos de que en realidad, más allá del silencio que guardan sobre este argumento, puede sostenerse que existen elementos para pensar que Jesús estaba casado y no era célibe, como defienden habitualmente las Iglesias oficiales, en particular la católica. Uno de los argumentos de partida, que creo recordar, es el siguiente: en el mundo judío de entonces era totalmente normal que un maestro estuviera casado; más aún, los textos rabínicos nos demuestran que no era conveniente el celibato; por tanto, el silencio de los evangelios sobre una posible esposa de Jesús debe entenderse en el sentido de que para ellos era obvio que la tenía.

La tesis del matrimonio de Jesús ha sido sostenida, sobre todo, en un contexto histórico-crítico, por William E. Phipps en el libro *Was Jesus Married? The Distortion of Sexuality in the Christian Tradition,* publicado en Nueva York en 1970 (el mismo autor retomó el tema en un segundo volumen de 1973 titulado *The Sexuality of Jesus*). Diré también que, normalmente, el denominado argumento *ex silentio,* que es precisamente el elegido por Phipps, es adoptado por los historiadores con mucha reticencia y vacilación. Más aún, quisiera hacer la observación de que esta forma de argumentación podría ser

incluso un *boomerang* para quien la usa demasiado apodícticamente, como hace el especialista norteamericano.

En efecto, el Nuevo Testamento está muy lejos de guardar un silencio absoluto sobre los otros vínculos familiares de Jesús. Todos los evangelios, y también los Hechos de los Apóstoles e incluso Pablo (de forma alusiva), hablan de María, la madre, de un padre legal llamado José, de cuatro «hermanos» (no abordamos el grado de parentesco que subyace en el vocablo, sobre el que ya hemos hablado en la respuesta precedente), cuyos nombres se nos dicen, Santiago, Josés, Judá y Simón, y de algunas «hermanas» anónimas, por no hablar de Isabel, pariente de María, y de su marido, Zacarías, y su hijo Juan. También encontramos otra lista de nombres de mujeres que acompañan a Cristo durante su ministerio público, con algún indicio de un parentesco ulterior (Lc 8,1-3; Mc 15,40-41; Jn 19,25). Dada esta sorprendente locuacidad del Nuevo Testamento –confirmada por otros autores posteriores, como el ya mencionado escritor judeo-cristiano Hegesipo, en el siglo II, que introduce también a un tío de Jesús llamado Cleofás y a un primo de nombre Simón–, el silencio absoluto sobre la mujer de Jesús consigue un valor histórico antitético con respecto al conjeturado por Phipps: los evangelios no hablan nunca de la mujer de Jesús por el simple hecho de que no existió tal mujer, como tampoco existieron posibles hijos.

Pero metámonos en el núcleo del argumento del especialista norteamericano, que, entre otras cosas, en su libro se deja tentar también por la fantasía, asignando a Jesús como esposa a María Magdalena, casada antes de tener veinte años (¡*sic*!). Es verdad que, en el judaísmo, el estado conyugal era la norma, sobre todo para los maestros, y por tanto Jesús, como buen judío, habría debido cumplirla. Pero, aparte del hecho de que Cristo no fue tan «buen judío» cumplidor de la Ley (el juicio final del Sanedrín dirá algo sobre ello, como las frecuentes respuestas que las autoridades religiosas judías

emiten en contra de él), es necesario observar que también en el judaísmo de entonces aquella norma no era tan constante y uniforme.

El historiador judío Flavio Josefo, el filósofo judío de la diáspora Filón y el historiador romano Plinio el Viejo concuerdan a la hora de presentarnos a los esenios, es decir, a la comunidad judía que tenía, muy probablemente, una de sus sedes también en Qumrán, el lugar donde se encontraron los célebres manuscritos, como célibes. A pesar de que los motivos fueran diferentes a los que subyacen en el celibato según la visión de Jesús, también el profeta Jeremías había sido célibe y, casi ciertamente, el Bautista, que había tenido, tal vez, algún contacto, aunque fuera genérico, con los esenios. Más aún, con argumentos simbólico-rituales, el judaísmo llegará hasta el punto de presentar como célibe incluso a Moisés en el Sinaí, en contraposición con los datos bíblicos.

Pero en el mismo grupo de los maestros rabínicos del siglo I se señala el caso de un tal Simeón ben Azzai, que se mantuvo célibe porque –decía– «mi alma está enamorada de la Torá y el mundo puede ser llevado adelante por otros». Además, nos encontramos con el caso del celibato «vocacional» de ilustres personajes religiosos paganos de entonces, como el estoico Epicteto y el místico pitagórico Apolonio de Tiana. Sin embargo, para comprender la opción de Cristo por el celibato –que, históricamente hablando, constituye el dato más seguro– nos encontramos con una frase que pronuncia con ocasión de un debate sobre el divorcio y que merecería un extenso análisis. En Mateo 19,12, Jesús dice: «Hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos que son transformados en tales por los hombres, y hay eunucos que se transforman en tales por el Reino de los Cielos». La frase es muy fuerte, pero ilustra claramente la finalidad de entrega absoluta que Cristo atribuía a una opción que no había sido, por consiguiente, meramente de registro de civil.

La triple distinción resulta clara: se parte de los impotentes sexualmente por disfunciones genéticas, se avanza hacia los «castrados», que en el Próximo Oriente antiguo constituían una verdadera categoría de funcionarios (probablemente, el término perderá más tarde su sentido «fisiológico» e indicará solamente un cargo, como en el caso del «eunuco de la reina Candace», en Hch 6,26-40), y, finalmente, se llega a quienes son eunucos por opción personal, obviamente mediante la abstinencia, no por castración, como, en cambio, entenderá algún intérprete «literalista» del pasado.

Los especialistas subrayan la provocación contenida en esta descripción del celibato, representado casi como una «castración» voluntaria («se transforman en eunucos»). Dando por supuesto que Jesús no se interesa por los dos primeros casos (el eunuco por nacimiento o por profesión), queda por explicar el recurso a una expresión tan dura para hablar de esa virginidad que es exaltada por san Pablo en el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios, donde es presentada como signo de una donación total e interior por la causa del Reino de Dios, y por el Apocalipsis: «Estos son los que no se han contaminado con mujeres; en efecto, son vírgenes» (14,4), aludiendo, tal vez, a la esposa virgen de Cristo, que es la Iglesia.

Ahora bien, los especialistas –que consideran que el pasaje evangélico citado fue pronunciado auténticamente por Cristo, precisamente por su fuerte discontinuidad con el mundo judío, que despreciaba el celibato– piensan que la frase es una respuesta a una acusación o un insulto lanzado por los adversarios contra Jesús porque no estaba casado. Prácticamente, se trataba de una especie de epíteto deshonroso que arremetía contra Cristo y los discípulos que le seguían sin llevar con ellos a sus esposas: «¡Sois todos unos eunucos!». Jesús replica usando precisamente este término para explicar con orgullo su virginidad, recordando que esta no es una situación mera-

mente fisiológica o de registro civil, sino una opción de entrega absoluta por el Reino de Dios y por el compromiso con el prójimo. Cristo, por consiguiente, pone de manifiesto con esta frase que no está casado, demostrando así su independencia con respecto a la tradición judía, que sostenía como obligación grave el matrimonio, sobre todo por parte de los maestros de la Ley.

¿Y qué ocurre con los eunucos «naturales» o «sociales»? Hemos dicho que Jesús no aborda la cuestión, pero si el Deuteronomio (23,2) los excluía de la comunidad del Señor, el profeta Isaías decía: «A los eunucos que guardan mis sábados, prefieren las cosas que me agradan y se mantienen firmes en mi alianza, les concederé en mi casa y dentro de mis murallas un puesto y un nombre mejor que el de hijos e hijas: les daré un nombre eterno que nunca será eliminado» (56,4-5). Y el libro de la Sabiduría proseguirá: «El eunuco cuya mano no ha cometido impureza y que no ha pensado cosas malas contra el Señor, recibirá una recompensa privilegiada por su fidelidad, una parte más amplia en el templo del Señor» (3,14). Por consiguiente, para la auténtica vida espiritual no es relevante un posible límite físico; lo que cuenta es la adhesión de la conciencia a un estilo de vida lleno de auténticos valores morales.

La opción de Jesús, no obstante, no significa un desprecio del matrimonio, como se deduce del mismo capítulo 19 del evangelio de Mateo, donde se ofrece un perfil elevado de la vida nupcial. También la comunidad de los discípulos estaba formada por hombres, por lo general, casados (en los evangelios se habla explícitamente de la suegra de Pedro). La disciplina del celibato sacerdotal hará su entrada oficial en el siglo IV, con los concilios de Elvira, en el año 306, y de Roma, en el 386, inspirándose, sobre todo, en el modelo de Cristo. Sin embargo, seguirá existiendo durante siglos la praxis del sacerdocio de hombres casados, como actualmente es atestiguada por las Iglesias orientales ortodoxas y católicas. Según el Conci-

lio Vaticano II, el vínculo entre sacerdocio y celibato posee «una elevada relación de conveniencia», ilustrado posteriormente, en 1967, por la carta apostólica *Sacerdotalis coelibatus* de Pablo VI y por otros documentos del magisterio. Ahora bien, no se trata de un vínculo teológicamente radical y necesario.

¿Estaban casados los apóstoles?

Si se excluye a san Pedro, sobre quien tenemos varias páginas evangélicas que lo contemplan actuando, y si ponemos entre paréntesis al «discípulo que Jesús amaba», que probablemente se identifica con Juan, los evangelios nos dicen poco sobre los Doce. Tal vez, podríamos, de un modo u otro, conseguir algo más concreto teniendo en cuenta el ambiente en el que vivían, pues así esbozaríamos un rostro más realista. En particular, ¿estaban todos los apóstoles casados? Y si lo estaban, ¿habían tenido que dejar a sus familias para seguir a Jesús? Cristo, al respecto, en algunas de sus afirmaciones parece ser más bien radical y exigente hasta rayar lo paradójico.

Precisamente porque no son biografías en el sentido estricto del término, los evangelios no realizan retratos redondos de los personajes que los pueblan, pues tienden a ilustrar el acontecimiento histórico central de la encarnación y, sobre todo, su dimensión trascendente. Así, en cuanto concierne a los datos de registro civil familiar de los apóstoles, sabemos poco. Ciertamente, el estado de casados debía ser normal, según la tradición judía, que se extendía a la misma praxis bíblica (Jeremías, el profeta célibe, señalaba su situación como una excepción que, según ciertos versículos, era «escandalosa»). Sabemos que Pedro estaba casado, y no solo por la escena de la curación de su suegra con fiebre (Mc 1,29-31), sino también por el testimonio de Pablo, que amplía la información sobre el matrimonio de los apóstoles y del grupo nazaretano

judeo-cristiano de los denominados «hermanos del Señor»: «¿No tenemos el derecho a llevar con nosotros una esposa creyente, como hacen también los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?» (1 Cor 9,5).

Nuestro interlocutor quisiera saber algo más preciso sobre la cuestión de las relaciones familiares de los Doce una vez que dejaron las redes de pescar, los campos y las casas para seguir al rabí de Nazaret. Los evangelios, desde el punto de vista estrictamente documental, no se preocupan de responder a esta curiosidad. Sin embargo, hay algunos indicios y algunas afirmaciones que podrían arrojar cierta luz. Esencialmente, tenemos dos series de datos en contrapunto.

Por un lado, no debe excluirse que –precisamente por la costumbre judía que atribuía la primacía al padre-marido– las mujeres hubieran seguido inicialmente a los apóstoles, como deja entender Pablo en su declaración. Durante el ministerio en Galilea, Jesús se desplazaba por una zona pequeña y podía ser invitado con sus discípulos en sus casas, tal como atestigua el episodio de la suegra de Pedro, que «sirve» a Cristo en la mesa. Se conservaba, así, un vínculo entre los apóstoles y sus familias, y la «casa de Pedro», sacada a la luz por los arqueólogos franciscanos en Cafarnaún, puede constituir todo un recuerdo de estas relaciones entre Jesús, los Doce y sus respectivas residencias. Si nos atenemos a la noticia ofrecida por Lucas (8,1-3) con respecto al seguimiento femenino de Cristo, se podría conjeturar la presencia de alguna mujer de un apóstol: a nivel popular, la vida en el Próximo Oriente antiguo era menos compleja y la civilización sedentaria era menos rígida que la nuestra. Sin embargo, tuvieron que surgir problemas entonces, y es en este punto en el que debemos mencionar los testimonios evangélicos sobre la separación.

Por otro lado, en efecto, en los tres evangelios sinópticos encontramos este diálogo entre Pedro y Jesús, que referimos ahora según la versión de Lucas: «Pedro dijo: "Nosotros hemos

dejado nuestros bienes y te hemos seguido". Jesús respondió: "En verdad, os digo que no hay ninguno que haya dejado casa o mujer o hermanos o padres o hijos por el Reino de Dios, que no reciba mucho más en el tiempo presente y la vida eterna en el tiempo que vendrá"» (18,28-30). Es evidente, en estas palabras, una separación de los ámbitos familiares, aun cuando no sabemos cómo se afrontó concretamente y se resolvió. Pero, en todo caso, no mediante el divorcio, condenado por Cristo.

Encontramos algo más fuerte en una declaración de Cristo que, citando al profeta Miqueas (7,6), revela la «división» que la fe en él introduce en las familias: «De ahora en adelante, en un casa de cinco personas se dividirán tres contra dos y dos contra tres; el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra suegra» (Lc 12,52-53). Pero Jesús va más lejos y, usando el lenguaje semítico, que no conoce los comparativos, sino que usa solo las formas absolutas, proclama: «Si uno viene a mí y no odia [no ama menos que cuanto me ama a mí] a su padre, su madre, la mujer, los hijos, los hermanos, las hermanas, e incluso la propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26).

Sin embargo, con estas palabras –que, entre otras cosas, reflejan también el drama de las tensiones en las familias judías en las que se registraban las primeras conversiones al cristianismo–, Jesús quiere trazar de forma general la opción radical que todo discípulo tiene que realizar: el Reino de Dios debe ser la cima de sus expectativas, de su compromiso y de su corazón. Es en esta línea en la que se desarrollará la propuesta paradójica y provocadora del celibato como acto de donación total por el Evangelio y por el Reino de Dios. Como ya hemos visto, se trata del hacerse «eunucos por el Reino de los Cielos», que es sugerido por Mateo (19,12) y que Pablo desarrollará con particular intensidad en el capítulo 7 de la

primera Carta a los Corintios. Siguiendo esta trayectoria, la Iglesia católica, aunque nunca ha eliminado el sacerdocio de casados –aún presente en algunas Iglesias orientales–, ha propuesto la vía de la donación del celibato como la opción ejemplar para el sacerdocio ministerial, como hemos tenido ocasión de señalar al tratar este tema.

Jesús y María, en la boda de Caná

La escena de la boda de Caná constituye habitualmente la ocasión parar ensalzar el matrimonio cristiano, bendecido por la presencia de Cristo. Sin embargo, el relato, en sí, se mueve sobre una cumbre de la que procede también, ciertamente, una dimensión simbólica, pero de la que se desarrolla asimismo una vertiente muy realista formada por datos concretos, como las seis tinajas de piedra con una capacidad que varía entre 80 y 120 litros, el incidente de la carencia de vino y, sobre todo, esta sorprendente réplica de Jesús a su madre: «Mujer, ¿qué quieres de mí? ¡Aún no ha llegado mi hora!». Quisiera saber por qué el evangelista nos refiere esta frase tan dura y un tanto desconcertante de Jesús con respecto a María.

Caná es un pueblo situado a seis kilómetros al noreste de Nazaret, señalado actualmente por dos campanarios y por la cúpula de la iglesia franciscana que conmemora el primero de los siete «signos» o milagros que nos presenta el evangelio de Juan (2,1-12). Aunque los arqueólogos se inclinan por situar el Caná evangélico en otra localidad, nosotros, imaginativamente, reconstruimos la escena de aquella boda sobre el trasfondo de este sugerente pueblo actualmente habitado por árabes. La presencia de María –a quien Juan nunca llama por su nombre, sino con el título solemne de «madre de Jesús», que se repite cuatro veces en este pasaje– tiene un relieve particular, pero también un tanto embarazoso.

San Bernardo, en su décimo discurso (para el domingo durante la octava de la Asunción), recuerda el diálogo, más bien cortante, que se produce entre Jesús y su madre, que estaría presente en la boda porque era tía del esposo, según la libre reconstrucción de los evangelios apócrifos. Y concluye: «Haciendo suya la vergüenza de los otros, no logró soportarla y no pudo ocultar a Jesús que no había vino. Reprendida ásperamente por el Hijo, ella, mansa y humilde de corazón, no le replicó, pero tampoco se desesperó, limitándose a exhortar a los sirvientes a hacer lo que él les mandara». Pero ¿es realmente cierto que María «fue reprendida ásperamente por el Hijo?»?

Es necesario, en este punto, retomar el texto evangélico donde se lee este diálogo: «Llegando a faltar el vino, la madre de Jesús le dijo: "¡No tienen más vino!". Y Jesús le respondió: *"Ti emoì kaì soí, gúnai"* [¡Aún no ha llegado mi hora!]. Su madre dijo a los sirvientes: "Haced cuanto os diga"» (Jn 2,3-5). Hemos dejado en su original griego la frase que preocupaba a san Bernardo y a tantos otros lectores, hasta el punto de que se han vertido sobre el asunto los tradicionales ríos de tinta.

Comenzamos a descubrir el sentido de la frase partiendo del final: *gúnai* quiere decir «oh mujer». Es necesario decir rápidamente que el título no connota un distanciamiento descortés, sino que es habitual en los labios de Jesús (un uso, entre otras cosas, normal en aquel tiempo para dirigirse a las mujeres, incluidas las pertenecientes a la familia), y en el cuarto evangelio es retomado para María también en la escena final de la cruz, toda ella empapada de ternura: «Mujer, ¡he aquí a tu hijo!» (19,26). Ahora debemos afrontar el resto de la frase.

Se trata de una frase esencial que, de por sí, en griego podría también significar: «¿Qué (nos importa) a mí y a ti (la falta de vino)?». En realidad, el sentido de la frase es diferente y, a primera vista, más áspero. La expresión, en efecto, refleja un modismo semítico, usado en las conversaciones, pre-

sente en varias ocasiones en el Antiguo Testamento (Jue 11,12; 2 Sm 16,10; 19,23 y en otros pasajes) y también en el Nuevo Testamento (Mt 8,29; Mc 1,24; 5,7; Lc 4,34; 8,28), cuyo significado podría ser literalmente: «Qué hay entre mí y tú?». Es decir, ¿por qué motivo te comportas así conmigo? O bien podría significar: «¿Qué tengo que ver contigo?, «¿Qué quieres de mí?, considerando que el asunto no me concierne.

Ahora bien, es necesario observar que la frase –que está presente en otras partes de los evangelios y en toda la Biblia– adquiere un sentido particular según el tono y el contexto en el que se pronuncia: puede expresar hostilidad y molestia o fastidio, pero también simple indiferencia. Y este último es el verdadero sentido que tiene en labios de Jesús. Él mismo ofrece su explicación con la frase posterior: «Aún no ha llegado mi hora». Con la primera respuesta, una especie de modismo, Cristo había esquivado la petición de su madre, pero solo para indicar la condición indispensable de su intervención, la de su «hora», como aparece en la segunda frase.

Para el evangelio de Juan, la «hora» es el gran momento de la muerte y de la resurrección de Jesús, es decir, de su glorificación, fuente de salvación para la humanidad. El gesto, que, no obstante, Jesús realizará (y María está segura: «Haced cuanto os diga»), no debe entenderse, pues, como una simple respuesta a una necesidad material inmediata, la falta de vino. Cristo quiere que se interprete con un «signo» más elevado, una especie de índice que apunta hacia un significado más pleno, el de la salvación (la «hora»).

Este significado puede descubrirse mediante el sentido simbólico del vino y del mismo banquete nupcial, que, en la tradición bíblica, constituyen una imagen de la era mesiánica (léase, por ejemplo, Is 25,6). El mismo judaísmo soñaba el tiempo de la llegada mesiánica así: todas las vides tendrán miles de sarmientos, cada sarmiento miles de racimos, cada racimo mil granos de uva, cada grano de uva producirá 460 litros

de vino. Por consiguiente, el mensaje de esta escena resulta claro: Jesús no realiza un prodigio para resolver un modesto apuro familiar, sino que lleva a cabo un «signo» mesiánico, revelándose como el Mesías que ofrece el «vino bueno» y «último» –es decir, la salvación plena– mediante su muerte y glorificación (la «hora»).

«¿Quién es este Hijo del hombre?»

Resulta bastante curioso que Jesús, durante su vida pública, hable de sí en tercera persona en muchas declaraciones de los evangelios, «Hijo del hombre». Al leer esos pasajes, vemos con bastante claridad que no se refiere a otra persona, sino a sí mismo. Ahora bien, si interpretamos la frase, significa simplemente «hombre», pero está fuera de dudas que Jesús le atribuye cierta solemnidad. ¿No se podría explicar mejor esta cuestión para justificar una opción que, ciertamente, no era fortuita en el caso de Jesús ni en la Iglesia primitiva?

Comenzamos con una observación estadística. Si nos atenemos a los evangelios, el título «Hijo del hombre» aparece 82 veces (69 en los sinópticos, es decir, en Mateo, Marcos, Lucas, y 13 en Juan). En el resto del Nuevo Testamento apenas se encuentra: durante su declaración ante el Sanedrín, Esteban confiesa que «contempla los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está a la derecha de Dios» (Hch 7,56), mientras que en dos ocasiones aparece en la gloria celestial, según el Apocalipsis, «uno parecido a un Hijo del hombre», que se identifica con Cristo juez y Señor de la historia (1,13 y 14,14).

Son, por consiguiente, los evangelios los que ponen constantemente este título en labios de Jesús. Las dos únicas excepciones confirman, en realidad, la regla. De hecho, en el evangelio de Juan, en cierto momento, la muchedumbre replica a

Jesús citando sus palabras: «¿Cómo puede decir que el Hijo del hombre debe ser elevado? ¿Quién es este Hijo del hombre?» (12,34). Prácticamente, la muchedumbre que escucha a Cristo plantea el mismo interrogante interpretativo que nuestro interlocutor. Está, además, el pasaje de Lucas (24,6-7), en el que son los ángeles de la Pascua los que repiten las palabras de Jesús: «Recordad cómo os habló cuando estaba aún en Galilea, diciendo que era necesario que el Hijo del hombre fuera entregado en manos de pecadores, que fuera crucificado y resucitara al tercer día».

Podríamos, por tanto, afirmar que el título «Hijo del hombre» es usado en los evangelios exclusivamente por Cristo, y, para seguir con la selección de los datos, en tres contextos específicos. El primero, cuando Jesús quiere ensalzar un poder suyo o una misión concreta: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene el poder en la tierra para perdonar los pecados, te ordeno –dijo al paralítico–: "Toma tu camilla y vete a casa"» (Mc 2,10-11). Una segunda serie de afirmaciones concierne a la pasión, la muerte y la gloria futura a los se referirá el Hijo del hombre: son los denominados «anuncios de la pasión» (véase, por ejemplo, Mc 8,31; 9,31; 10,33). Finalmente, el Hijo el hombre es descrito en su función de juez definitivo, al final de la historia: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria con todos sus ángeles, se sentará en el trono de su gloria y serán reunidas ante él a todas las gentes...» (Mt 25,31-32). En este punto, podemos responder a la pregunta que ya hacía la muchedumbre a Jesús: «¿Quién es este Hijo del hombre?», tan glorioso y tan humillado?

Hablando en sentido estricto, la locución, apreciada por el profeta Ezequiel –en hebreo, *ben-'adam*–, significa simplemente «hombre» y, en muchos casos, equivale a un simple «yo». Pero en el siglo II a.C. aparece un texto bíblico de corte apocalíptico, el libro de Daniel, que introduce un nuevo sentido en la expresión aplicándola a un personaje de contornos

misteriosos: «Y he aquí que aparece sobre las nubes del cielo uno, parecido a un Hijo del hombre. Llegó hasta el Anciano [es decir, Dios] y fue presentado a él, que le dio poder, gloria y reino; todos los pueblos, naciones y lenguajes lo servían; su poder es un poder eterno, que no decae nunca, y su reino es tal que nunca será destruido» (7,13-15).

¿Quién es este «Hijo del hombre»? (En arameo, la lengua en que está escrita esta parte del libro de Daniel, *bar-enash.*) Tal vez, para el profeta era el pueblo de Israel justo y perseguido, que es llamado a compartir la gloria y la soberanía divinas. Sin embargo, a partir precisamente del tiempo en el que vivió Jesús, el judaísmo había visto en esta figura los rasgos de un Mesías de enormes proporciones: en efecto, es «asumido» casi al mismo nivel que Dios y posee un poder cósmico e histórico universal, como lo es precisamente el poder divino.

Sabemos que el judaísmo había considerado al Mesías como un descendiente davídico, vinculado a la historia, enviado último de Dios, pero nunca había llegado a conferirle unas prerrogativas tan altas. Por consiguiente, al atribuirse este título, Jesús no podía sino suscitar reacciones vehementes, sobre todo por parte de la autoridad judía, como lo atestigua la acusación de blasfemia que le hace el sumo sacerdote Caifás tras haber declarado Jesús: «De ahora en adelante, veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de Dios y venir de las nubes del cielo» (Mt 26,64).

Un título que a primera vista es neutro, precisamente por su connotación mesiánica particularmente recibida, se había convertido en los labios de Jesús en un modo de indicar su misión suprema. Es probable que la teología posterior, sobre todo la paulina, hubiera preferido recurrir a otras fórmulas más claras para los cristianos de origen griego (por ejemplo, *Kýrios,* «Señor», «Hijo de Dios»), abandonando la locución «Hijo del hombre», tan apreciada por Jesús y clara expresión de la conciencia de su identidad y de su misión.

¿Está ya entre nosotros el Reino de Dios?

En el evangelio de Marcos, en el primer versículo del capítulo 9, se ponen en labios de Cristo estas palabras: «En verdad os digo: hay algunos aquí presentes que no morirán sin haber visto llegar en poder el Reino de Dios». Según mi opinión, esta frase, monda y lironda, corta por lo sano y confirma la tesis de que Jesús era un apocalíptico firmemente convencido de la inminente conflagración final de la historia. Sin embargo, después, todo pasó como pasó y los evangelistas se las ingeniaron para salvar lo que podía salvarse, a saber, la doctrina moral del Maestro. Bien es verdad que desconcierta el hecho de que conservara también esa frase tan contraproducente.

La frase evangélica de la que parte nuestro interlocutor (Mc 9,1) es retomada también por los otros dos evangelistas sinópticos, con alguna variación. Casi idéntica es la fórmula de Lucas: «En verdad os digo: hay algunos aquí presentes que no morirán antes de haber visto el Reino de Dios» (9,27). Más intensificada en sentido cristológico es la de Mateo: «En verdad os digo: hay algunos entre los presentes que no morirán hasta que no vean al Hijo del hombre venir en su Reino» (16,28).

Para poder explicar el verdadero tenor de esta frase, que, a primera vista, parece confirmar la tesis de todos los que consideran a Jesús como un puro y simple predicador apocalíptico, son necesarias dos consideraciones sobre el contexto general. Comenzamos por el círculo más amplio: como bien sabemos y hemos remachado en varias ocasiones, los evangelios son un género literario independiente que entrelaza historia e interpretación teológica (técnicamente se denomina *kérygma,* «anuncio»). No estamos, por tanto, en presencia de un manual de historia ni de un informe o testimonio verbal de los dichos y hechos de la vida de Cristo. Las palabras y los acontecimientos, aun recogiéndolos me-

diante «investigaciones rigurosas sobre toda circunstancia desde los comienzos» (así Lc 1,3), se someten a una interpretación de corte teológico, es decir, se leen a la luz de la experiencia pascual vivida por la comunidad cristiana primitiva y son actualizadas según las necesidades de la misma Iglesia primitiva.

Otro círculo más estrecho que debe reconocerse es el del «Reino de Dios», una categoría fundamental en la predicación de Jesús, aunque deriva del Antiguo Testamento. El «reino» es una metáfora que expresa el proyecto trascendente y eterno de Dios con respecto a la historia: Cristo afirma que ha venido a revelarlo y a llevarlo a cabo. Ahora bien, puesto que el «reino» es trascendente y eterno, y, por su naturaleza, es perfecto y pleno, pero precisamente debe encarnarse en la historia, que es tiempo en progresión, posee un «antes», un «después» y un desarrollo. En cuanto eterno, es «puntual», está ya «ahora»; en cuanto realidad histórica, tiene que realizarse. Por esta razón asistimos en los evangelios a una extraña oscilación de tiempos a propósito de la realización del «reino», una oscilación que originó también concepciones antitéticas (apocalípticas o historicistas) en el mismo cristianismo primitivo.

Así, en el cuarto evangelio, el Reino de Dios está ya presente y se realiza ahora, en Cristo, y, por tanto, «quien no cree ya ha sido condenado» (en griego encontramos un perfecto: Jn 3,18). Los mismos sinópticos, que, por un lado, anuncian en los denominados «discursos escatológicos» (Mt 24-25; Mc 13; Lc 21) la venida del Reino de Dios en el futuro, por otro lado no dudan en recoger frases de Jesús de este corte: «Si expulso los demonios gracias al Espíritu de Dios, es cierto, entonces, que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28); «El Reino de Dios no viene llamando la atención, y nadie dirá: “¡Está aquí!, ¡está allá!”, porque el Reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,21). Es evidente que estas frases –y muchos otros indicios presentes incluso

en los citados «discursos escatológicos»– están en aparente contradicción con el pasaje de Marcos presentado por nuestro interlocutor.

En este momento debemos centrar nuestra atención precisamente sobre aquel texto. Se han dado varias explicaciones: Jesús se refiere a la posterior epifanía gloriosa de la transfiguración, a la resurrección o a la destrucción de Jerusalén, signos todos explícitos y «visibles» de la venida del Reino de Dios a la historia. Realmente, en el fondo se encuentra precisamente el concepto de «Reino», que, por su naturaleza, está ya «ahora» en su plenitud eterna, encarnado en Cristo, como deja intuir la misma redacción de la frase por Mateo. Y, sin embargo, aún debe esperarse para el futuro de la historia, como sugieren los otros textos. Este es, globalmente considerado, el pensamiento que nos ofrece el Cristo de los evangelios: ¿pensaba también lo mismo el Jesús histórico? La investigación exegética contemporánea se orienta hacia una respuesta sustancialmente afirmativa, aunque está fuera de dudas que el dicho de los evangelios refleja también, y sobre todo, la interpretación de la Iglesia primitiva concerniente a la compleja realidad del Reino de Dios (o de los cielos, como prefiere escribir Mateo, usando un eufemismo para evitar el nombre divino en señal de respeto, según la tradición judía).

«¡Danos hoy nuestro pan diario!»

El padrenuestro es la oración cristiana por excelencia y merece profundizarse en ella, considerando el hecho de que tenemos dos versiones sustancialmente análogas, pero no idénticas: la de Mateo, en el sermón de la montaña (6,9-13), y la de Lucas (11,2-4), ambientada en un lugar indeterminado, durante el viaje de Jesús hacia Jerusalén. ¿Cómo se explica esta variación? Y, en particular, ¿qué significa exactamente la invocación «danos hoy nuestro

pan de cada día»? He leído que, efectivamente, es objeto de diversas interpretaciones.

Comenzamos con el primer interrogante, relativo a las dos redacciones del *padrenuestro* (según Mateo) o simplemente del *Padre,* es decir, *Abba,* en un posible original en arameo subyacente en el griego de los evangelios (en Lucas). En este duplicado tenemos una ulterior confirmación del género particular de los evangelios, que conservan la sustancia del mensaje del Jesús histórico pero llevan a cabo una actualización según los nuevos contextos en los que se transmitían aquellas palabras o recuerdos, como ya hemos tenido ocasión de repetir a menudo. La de Mateo es la versión que más conocemos, y todavía hoy se usa en la liturgia. Es la más solemne, ordenada en un septenario de peticiones, y parece reflejar más –en la formulación de las varias invocaciones– el tenor de la oración original. Entre otros aspectos, imita elementos no solo veterotestamentarios, sino también judíos, en particular los de una oración en arameo denominada el *Qaddish,* que aun es empleada en el judaísmo y cuyo comienzo suena así: «Sea santificado y magnificado su gran nombre en el mundo que creó según su voluntad. Venga su Reino durante nuestra vida y nuestros días...».

La forma textual referida por Lucas está, en cambio, estructurada por solo cinco peticiones que se formulan en un lenguaje más reciente y adaptado a los lectores del evangelista. Sin embargo, el esquema general de la oración parece reflejar mejor el original propuesto por Jesús, así como la ubicación topográfica imprecisa. De hecho, las otras dos invocaciones añadidas por Mateo («hágase tu voluntad...» y «libéranos del mal») parecen expansiones debidas al uso litúrgico de esta oración en la Iglesia primitiva. Similarmente, la ubicación en el sermón de la montaña se debe a la opción que hace Mateo por reagrupar, en esta gran intervención unificada, enseñanzas y palabras dichas por Jesús en contextos diferentes.

Antes de pasar al segundo interrogante que se nos ha hecho, sugerimos una hipotética versión en hebreo bíblico de las siete peticiones del padrenuestro (de Mateo), según una transcripción aproximada legible incluso para quien desconoce el hebreo (recordemos que la letra *š* equivale al sonido *sc* en la palabra italiana «sciare» [«esquiar»]).

Avínu šebbaššamáyim, yitqaddáš šeméka
tavò malkutèka,
ye'asèh rezonèka ka'ašer baššamáyim ken ba'árez.
Lahménu 'al-haqqijúm ten lánu hayyòm,
umhòl lànu hovoténu ka'ašer ánu mohalìm levaalé hovoténu,
ve'ál-teviénu lidé nissayón
'ellà hazzilénu merá'.

Como siempre, para una correcta interpretación del pasaje que evite elucubraciones o alegorías sin fundamento, es necesario partir del texto teniendo en cuenta su contexto. Las palabras de la invocación del padrenuestro citadas por nuestro interlocutor –«danos hoy nuestro pan de cada día»– contienen dos términos fundamentales. El primero es el pan (en griego *ártos*), objeto capital de la petición. Ahora bien, resulta fácil demostrar que en la Biblia el vocablo «pan» es un símbolo que se refiere globalmente al alimento necesario para sobrevivir: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan», recuerda Dios al hombre pecador en el relato del Génesis (3,19). También Jacob, siguiendo en el Génesis (28,20), sintetiza cuanto es necesario para la vida en el «pan para comer» y en los «vestidos para cubrirse», realidades «otorgadas por Dios». El salmo 146, que recoge una especie de letanía de doce definiciones que describen el comportamiento divino, coloca en el cuarto puesto «el pan dado por el Señor a los hambrientos» para que no mueran (v. 7).

El otro término, más difícil, es el adjetivo griego que acompaña al «pan», *epioúsios*. Se trata de un vocablo ausente en el griego contemporáneo de los evangelios y que aparece solo en algunos papiros de uso popular posteriormente. Filo-

lógicamente, la palabra podría tener en el fondo dos raíces verbales (además de la preposición griega *epí*). O bien procede del verbo *éinai,* «ser», y entonces se referiría al alimento que es «necesario», «esencial», para vivir: *epí* tendría el sentido de destino, un pan para la necesidad. O bien puede recurrirse al verbo *iénai*, «venir/proceder», y entonces se expresaría la idea del alimento que «sobreviene», es decir, futuro, remitiendo a todo el periplo de la existencia y, tal vez, también a la escatología, es decir, a la plenitud de vida definitiva, en el espíritu y en la salvación.

En este punto, es decisivo el contexto. La frase, en efecto, contiene una palabra significativa, «hoy». Jesús nos invitaría, pues, a pedir a Dios cuanto es necesario para el presente y, por consiguiente, la traducción más correcta sería: «danos hoy el pan necesario», el de cada día, necesario para subsistir, indispensable, excluyendo, por tanto, los excesos de la riqueza y de la opulencia. Que esta es la idea se ve confirmado también por el contexto más amplio del sermón de la montaña, donde se lee: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia... No os afanéis por el mañana, porque el mañana tendrá ya sus inquietudes; a cada día le basta su dificultad» (Mt 6,33-34). Por consiguiente, Cristo nos invita a tener en cuenta la escala de valores (el Reino de Dios) y a superar la obsesión idolátrica por la posesión, que siempre quiere más. Ya en el libro de los Proverbios se oraba así a Dios: «No me des pobreza ni riqueza, pero haz que tenga el pan necesario» (30,8).

La traducción literalista «suprasustancial» –que fue adoptada por la antigua versión en latín– debe tener en cuenta los datos hasta ahora presentados. Por consiguiente, no puede reflejar un significado extraño, asumiendo este término en sentido filosófico griego o teológico posterior: *ousía*, en efecto, remite al concepto metafísico de «sustancia», ajeno al pensamiento hebreo. Sin embargo, es legítimo pensar que en aquel «pan», *epioúsios,* exista también un matiz más amplio que su-

pera el pan material y que comprende todo don salvífico divino «necesario» para la existencia. Los Padres de la Iglesia, en esta línea, aplicaron esta invocación al alimento de la fe, es decir, al pan de la palabra de Dios y de la eucaristía (como se lee en Jn 6,22-59, en el discurso que hace Jesús en Cafarnaún). La realidad concreta y primaria del pan-alimento tendría, así, la función más amplia de evocar la plenitud de los dones del Reino de Dios, la palabra divina y la eucaristía, que alimentan al fiel en el camino diario de la existencia.

¿«¿No nos induzcas?» o «¿No nos abandones a la tentación»?

En el padrenuestro oramos al Señor diciendo: «No nos induzcas a la tentación», una frase más bien ardua de digerir, ateniéndonos al menos a nuestro lenguaje. La revisión de la versión oficial italiana, en el pasaje del evangelio de Mateo (6,13) donde se encuentra esta invocación de la oración enseñada por Jesús, ha adoptado la traducción mucho más comprensible de «no nos abandones a la tentación». ¿Se trata de una operación «teológicamente correcta» o solo «políticamente correcta», para evitar las numerosas preguntas de los fieles que no lograban comprender ni estaban de acuerdo con una frase tan ardua?

Como premisa señalamos que, ya en los primeros siglos, algunos códices latinos que transmitían el texto de los evangelios (por ejemplo, el Códice de Dublín o el de Rushworth) traducían: *Ne nos patiaris induci...,* «no permitas que seamos inducidos...». Otros, como el Códice de Bobbio, señalado con la letra *k,* y el Códice Colbertino, presentaban un texto en latín que podría traducirse así: «No soportes que seamos inducidos a la tentación». Nosotros, por ahora, nos contentamos con precisar el significado que subyace en el texto original griego que usa la expresión *eisenénkes eis peirasmón,* «no nos lleves

hacia/no nos introduzcas a la tentación/prueba». Partiremos del término *peirasmós,* que, de por sí, comprende dos realidades diferentes.

En primer lugar, se refiere a la «tentación/prueba», esa que sufrió Abrahán cuando «Dios lo puso a prueba» pidiéndole que sacrificara a su hijo Isaac (Gn 22,1), o esa que devastó la vida de Job. Esta forma parte de la experiencia de la fe, nace de Dios y educa en la fidelidad, en la entrega y en el amor puro y libre de intereses y de metas falsas. Es un acto de purificación y de pedagogía: en el desierto, el Señor «humilló y puso a prueba [a Israel] para saber qué tenía en su corazón y para saber si guardaría o no sus mandamientos... Como un hombre corrige a su hijo, así el Señor Dios ha corregido» a su pueblo (Dt 8,2.5). En la explicación de la parábola del sembrador, Lucas resalta que la semilla caída entre las piedras representa a quienes escuchan con alegría la palabra de Dios pero, como «no tienen raíces, durante un tiempo crecen y en el tiempo de la prueba se marchitan» (8,13).

Sin embargo, existe otro tipo de *peirasmós,* y es el que normalmente queremos decir con «tentación» o con «insidia/trampa»: es el acto de inducir al hombre al mal, a la rebelión contra Dios y contra su ley. Esta tentación nace de Satanás, el tentador por excelencia, y no de Dios, como recuerda Santiago en su carta: «Ninguno, cuando es tentado, diga: "Soy tentado por Dios", porque Dios no puede ser tentado por el mal y a nadie tienta para el mal» (1,13). En la tentación está en acción la libertad humana. También Cristo, como hombre verdadero, experimenta la presión satánica (Mt 4,1), tal como hemos comentado en una respuesta anterior precisamente sobre este tema. La petición del padrenuestro abarca ambas situaciones. La primera es fácilmente comprensible: el Padre celestial no nos abandona, aun cuando nos ponga a prueba, y nosotros le pedimos que no nos deje caer en el envilecimiento o en la rebelión en ese momento

oscuro. Pero las objeciones ponen la mira en la segunda experiencia, la de la tentación en sentido estricto, y es aquí donde surgen los problemas.

Es necesario recordar, antes que nada, que en el lenguaje simbólico semítico se tiende más a unificar que a distinguir. Ahora bien, una distinción demasiado clara entre el bien y el mal podría conducir a un tipo de dualismo orientado a colocar a un Dios del bien en oposición a una divinidad negativa, responsable del mal en el mundo. Para evitar este riesgo, se tiende, simbólicamente, a reconducir el bien y el mal a Dios, para afirmar la unicidad y el señorío absoluto. «Soy yo», dice el Señor en el libro del profeta Isaías (45,7), «quien hace la luz y crea las tinieblas; hago el bien y provoco el mal. Yo, el Señor, realizo todo esto». Que no nos sorprenda, pues, leer en el segundo libro de Samuel estas palabras: «Dios indujo a David a hacer el mal mediante el censo de Israel» (24,1), palabras que el posterior y paralelo primer libro de las Crónicas corrige así: «Satanás indujo a David a censar a los israelitas» (21,1).

También en el padrenuestro podemos escuchar los ecos de esta antigua sensibilidad: se pide al Señor que nos aleje de la caída en las redes del mal, de entrar en el círculo mágico y fascinante del pecado. Lo invocamos para que no nos deje entrar en la zona oscura, en la que Satanás nos tienta, y para que no nos deje caer cuando somos asaltados por la tentación. Entre otras cosas, recordemos que el hipotético verbo arameo usado por Jesús admitía no solo un sentido «coercitivo» («no nos induzcas a la tentación»), sino también un sentido permisivo, y, por tanto, podía significar «no nos dejes entrar en la tentación». Dios no es solo nuestro apoyo cuando nos prueba para que brille nuestra fe, sino que también es nuestra ayuda cuando nos encontramos expuestos a la tentación. Son significativas las palabras que Jesús dirige a Pedro en Getsemaní: «Velad y orad para no caer en la tentación».

Quisiéramos reservar una mención también a la frase final del padrenuestro, que es el sello positivo de la invocación precedente: «Libéranos del mal». También en este caso es posible realizar una distinción. En el original griego encontramos, de hecho, un genitivo que puede proceder de un neutro, *ponerón,* «el mal», o de un masculino, *ponerós,* «el Maligno». Esta ambigüedad también puede resolverse considerando que ambos significados pueden coexistir en la invocación dirigida al Padre. Por un lado, en efecto, se le pide que nos libere de todo mal, moral o físico, de la tentación o de la prueba; por otro lado, sin embargo, se insiste en la salvación de las trampas que el Maligno –a saber, el diablo– puede idear para hacer caer en la tentación y en el pecado. Durante la última cena, Jesús se dirige a Pedro y le dice: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha buscado para cribaros como el grano, pero yo he orado por ti, para que no desfallezca tu fe» (Lc 22,31-32). Esta es una excelente representación de la ayuda divina que nos «libera del mal» en el pleno sentido del término.

Palabras contradictorias de Jesús

En el evangelio de Marcos (9,40), Jesús dice a sus discípulos: «Quien no está contra nosotros, está a favor *de nosotros». En cambio, según Mateo (12,30) y Lucas (11,23), Jesús dice: «Quien no está conmigo, está* en contra *de mí». Dada la notable diferencia de significado de las dos frases (en términos actuales diríamos que la primera es de tono «ecuménico», mientras que la segunda es de carácter «integrista»), me pregunto:*

Primero: ¿se insertan las dos frases diferentes, según parece, en el mismo contexto (los tres evangelistas se refieren a la expulsión de demonios) o no?

Segundo: ¿cuál de las dos versiones debe considerarse más correcta desde una perspectiva filológica?

Tercero: si la versión marcana debe considerarse la más correcta (en el fondo, el evangelio de Marcos es el más antiguo, y a él han recurrido los otros sinópticos), ¿qué ha impulsado a Mateo y Lucas a alterarla hasta el punto de tergiversar el sentido?

A primera vista, los dos dichos de Jesús están diametralmente opuestos y debe optarse por uno o por otro, en el caso de que se quiera reconstruir una frase auténtica dicha por el Jesús histórico. Nuestro interlocutor, que no carece de conocimiento exegético, elige la versión marcana (por lo demás, más «amable» en nuestros días por su corte «ecuménico») aduciendo como argumento a su favor el dato, en la actualidad pacíficamente aceptado por todos, de que el de Marcos es el evangelio más antiguo y la fuente de los otros dos sinópticos, Mateo y Lucas. Quedaría, pues, por explicar la razón de la tergiversación realizada por estos. Algunos especialistas consideran la nueva redacción mateana y lucana de esa frase como la expresión de una Iglesia primitiva «celosa del principio de ortodoxia», preocupada por definir las credenciales de su mensaje y el perímetro de su identidad con respecto a la comunidad judía y a la pagana.

En realidad, las cosas son un poco más complejas. La primera sorpresa se encuentra rápidamente por la frase dura y polémica de Mateo-Lucas: «Quien no está conmigo, está en contra de mí». Esta frase, por razones que no podemos aducir aquí, es considerada por los exégetas como perteneciente a la denominada «Fuente Q» (del alemán *Quelle,* «fuente»). Se trataba de un probable documento cristiano antiguo que contenía palabras, parábolas y discursos de Jesús, estaba compuesto en arameo y posteriormente fue traducido al griego; cronológicamente previo a los evangelios canónicos, fue usado por Mateo y Lucas como fuente para elaborar sus escritos (junto al ya existente evangelio de Marcos). Por consiguiente, nos encontramos ante una frase antigua del Jesús histórico y no ante una

libre reelaboración de la Iglesia primitiva. En este punto se podría concluir –como hacen algunos especialistas de los evangelios– que si las dos frases se atribuyen al Jesús histórico, se perciben dos actitudes contradictorias, una de apertura y otra de cierre.

Por otra parte, sabemos que, por ejemplo, la actitud del Jesús histórico con respecto a la relación con los paganos o los no judíos, ateniéndonos a los evangelios, fue variada, oscilando unas veces hacia el rechazo («No he sido enviado sino para las ovejas perdidas de la casa de Israel»: Mt 15,24) y otras hacia la exaltación (el centurión de Cafarnaún, Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10, o la parábola del buen samaritano, Lc 10,30-35). En este caso, sin embargo, se logra vislumbrar claramente y se puede reconstruir en los evangelios la línea de evolución positiva. En cambio, en lo que respecta a los dos *lógia* o dichos de Jesús en cuestión, la tensión es fuerte; sin embargo, es posible –más aún, necesaria– una solución que favorezca la compatibilidad de los dos dichos. Y en esto es decisivo el contexto, que –como es obvio– asigna el auténtico significado a las frases, que, si se extrapolan de él, pierden su verdad y pertinencia.

Pues bien, en el caso expuesto por Marcos estamos en presencia del aviso que da a Jesús el apóstol Juan de la existencia de un exorcista, ajeno a la comunidad cristiana, que actuaba contra el mal satánico en nombre de Cristo: «Nosotros se lo hemos prohibido, porque no era de los nuestros», explica el apóstol con una actitud autodefensiva y de cerrazón integrista (Mc 9,38). Y Jesús reacciona precisamente con una frase de gran apertura hacia el bien, dondequiera que se manifieste: «Quien no está contra nosotros, está a favor de nosotros» (Mc 9,40), una frase que, entre otras cosas, reflejaba un proverbio conocido (era usado también en el mundo romano, como atestigua Cicerón en su obra *Pro Ligario* 33).

En Mateo y Lucas, en cambio, el contexto de la nueva frase es totalmente diferente. Se trata, en efecto, del enfrentamiento

directo contra el Maligno que Jesús lleva a cabo con vigor y que es intencionadamente tergiversado por los fariseos. En este caso es necesario tomar partido abiertamente por quien –como Cristo– ha optado por combatir el mal: «Quien no está conmigo, está en contra de mí, y quien no recoge conmigo, desparrama» (léase Mt 12,24-30). Es evidente, pues, que ambas frases son lógicas y no contradictorias, ya que tienen metas diferentes y su contexto es diferente y divergente.

¿Estaba Jesús a favor de la pena de muerte?

Estamos, tal vez, influidos por la cultura ilustrada, formada de tolerancia y presta, al final, a adaptarse a un relativismo o a una indiferencia que puede ser cómplice. Jesús, en cambio, no es tan tolerante y «manso y humilde de corazón», pues en un determinado pasaje de los evangelios invita a aplicar la pena de muerte incluso a quienes no son criminales, al menos en el caso de la paidofilia (u otra cosa por el estilo). En efecto, declara sin vacilar: «A quien escandalice a uno solo de estos pequeños que creen en mí, le conviene que le pongan en el cuello una rueda de molino y lo arrojen a lo profundo del mar» (Mt 18,6). ¡A despecho de todo permisivismo y de todo exceso de garantías constitucionales!

Lo repetimos de nuevo una vez más: están siempre al acecho y son múltiples los riesgos que conlleva el literalismo en la lectura de las Escrituras Sagradas de cualquier religión. Así, nuestro interlocutor sospecha que tras esta frase de Jesús: «A quien escandalice a uno solo de estos pequeños que creen en mí, le conviene que le pongan en el cuello una rueda de molino y lo arrojen a lo profundo del mar», frase presente en Marcos (9,42), Mateo (18,6) y Lucas (17,2), se oculta una exhortación a aplicar «la pena de muerte incluso a quienes no son criminales». En realidad, como se enseña desde hace tiempo, todo lenguaje adopta algunos cánones de comunicación (los

denominados «géneros literarios») que exigen ser interpretados para captar lo que realmente quieren decir y así evitar equívocos o tergiversaciones.

Ahora bien, sabemos perfectamente que Jesús –como toda la Biblia– usa un lenguaje simbólico vinculado a la cultura semítica de su tiempo, con sus fórmulas expresivas, sus imágenes y símbolos diferentes a los nuestros, y, que por tanto hay que comprenderlos e interpretarlos. En el pasaje en cuestión, Jesús no habla tanto de los niños (en griego *paidíon*) –a quienes se hace referencia en el contexto, pero en cuanto representantes de la confianza pura y tranquila–, sino de los «pequeños» (en griego *mikrós*), una categoría que no es civil, sino existencial. En efecto, se dice explícitamente: los «pequeños que creen». Por el contexto, se trata, casi ciertamente, de quienes son débiles en la fe, pequeños en el creer, y aún deben crecer (no se trata, por tanto, de la execrable e infame vergüenza de la paidofilia).

Es fácil que, con superficialidad o maldad, un hermano que se siente más seguro en su fe pueda hacer caer a estos «pequeños»: se usa, en efecto, la palabra «escándalo», que en griego indica literalmente la piedra o la trampa que hace tropezar o enredarse a la pieza en la caza. También san Pablo, en la primera Carta a los Corintios (8,7-13) y en la Carta a los Romanos (14,1–15,6), afronta este problema, sugiriendo caridad y paciencia: «Acoged entre vosotros a quien es débil en la fe, sin discutir sus vacilaciones» (Rom 14,1). Cristo, en contra de quienes conscientemente ponen en crisis al hermano «pequeño» en la fe, proclama una especie de maldición, expresándola con una imagen expresiva y vehemente, procedente del mundo en el que vivía y de sus costumbres.

Se trata del denominado *katapontismós,* a saber, de la ejecución del culpable por ahogamiento, que era practicada por los romanos: el emperador Augusto había hecho ahogar al preceptor y los sirvientes de su hijo Gayo, según cuenta el

historiador Suetonio (*Vida de Augusto* 67), mientras que otro historiador, el judío Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XIV, 15, 10), mencionaba el caso de los galileos rebeldes que ahogaron en el lago de Tiberíades a algunos partidarios de Herodes. Jesús, que enseña el amor y el perdón a los enemigos, no puede, en absoluto, sugerir esa macabra ejecución capital o el suicidio. Sin embargo, no se abstiene de denunciar el mal, y recurre a esa imagen para indicar la gravedad de la culpa de quien escandaliza al hermano con una fe frágil. Es un modo simbólico vigoroso, típico del lenguaje oriental –al que le gustan los tintes fuertes y las pasiones vehementes–, para recordar el severo juicio divino con respecto a un acto considerado grave.

La idea de poner en el cuello la pesada muela con un agujero destinada a enganchar la barra que el asno habría hecho dar vueltas –un objeto conocido también por los descubrimientos arqueológicos– se convierte en un signo de la pesada condena que se cierne sobre el «escandalizador». Más aún, como escribe un exégeta, Simon Légasse, «la terrible suerte del que es ahogado con la muela al cuello no es casi nada en comparación con lo que aguarda en el juicio último de Dios a quien ha provocado el escándalo».

«Te daré las llaves del Reino de los Cielos»

Me deja perplejo la exégesis de Mateo 16,18-19, donde el «edificaré mi Iglesia» y el «daré las llaves» con las que todo en la tierra –como en el cielo– será «atado» o «desatado» no solo definen una institución histórica con una exactitud formal sorprendente para la época de Jesús, sino que también esbozan un estatus jurídico de su jefe-vicario con una expresión romanista perfecta. ¿Nos hallamos ante una elaboración redaccional atribuible a los intereses de la comunidad jerosolimitana de los primeros decenios? ¿O bien a

los de la Iglesia romana de finales del siglo IV, en la que el papa Dámaso intentaba darse un fundamento jurídico y «político» más allá del estrictamente eclesial?

Se ha dedicado una enorme cantidad de bibliografía al texto «petrino» del evangelio de Mateo: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas [en el sentido de potencias] del Hades no prevalecerán sobre ella. Te daré las llaves del Reino de los Cielos, y todo lo que ates en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desates en la tierra será desatado en los cielos» (16,18-19). Nos contentaremos, por tanto, con una sola consideración histórico-crítica con respecto a la génesis del pasaje. Es necesario establecer dos premisas. En primer lugar, es necesario remachar una vez más que los evangelios no son actas de las palabras de Jesús ni ensayos históricos: es verdad que se refieren a todo ello, pero interpretan el dato o el dicho en clave teológico-pastoral. La otra consideración concierne a Mateo: es el evangelista que presta más atención a la dimensión eclesial, como lo corrobora el hecho de que es el único que usa aquí (16,18) y en otro pasaje (18,17) el vocablo *ekklesía,* un término que los otros evangelistas ignoran y que, por tanto, puede ser fruto de su «redacción» del dicho de Jesús.

Ahora bien, para atenernos a las palabras de nuestro interlocutor, el texto «petrino» parece, a primera vista, revelar «una sorprendente exactitud formal para la época de Jesús, esbozando un estatus jurídico con una expresión romanista perfecta». ¿Nos hallamos, pues, ante una declaración ficticia de la Iglesia de los orígenes, colocada artificial y apologéticamente en labios de Jesús para justificar «legalmente» y «con formulación romanista» el primado petrino? ¿O nos encontramos con una elaboración interpretativa y pastoral de factura eclesial, pero teniendo en cuenta un dicho del Jesús histórico?

Una y otra hipótesis han tenido aguerridos defensores. Quisiera solamente hacer notar un dato incontrovertible que, a mi parecer, favorece críticamente la segunda hipótesis. El pasaje revela un indudable bagaje semítico, vinculándose no al lenguaje jurídico grecorromano de la época o al eclesiástico posterior, sino al bíblico-judío: esto justifica, por lo menos, la presunción de que el texto es antiguo. Encontramos el nombre arameo *Kepha',* «piedra», atribuido a Simón, que no exige en el original de la frase el cambio de género, como sucede en griego (*Pétros/pétra*). Puesto que es precisamente usado por san Pablo de forma predominante, el nombre sugiere un origen directamente vinculado a Jesús. Sabemos, en efecto, que la relación entre los dos apóstoles fue incluso conflictiva, y, sin embargo, Pablo reconoce a Pedro-Cefas como una «columna» de la Iglesia (con Santiago y Juan) (Gál 2,1-14). La fórmula «puertas del Hades» es una helenización de la hebrea «puertas de la muerte», ampliamente atestiguada en la literatura bíblica y judía. La imagen de las «llaves» es un símbolo bíblico de autoridad y responsabilidad: famoso, en este sentido, es un pasaje de Isaías (22,22) sobre un cambio de poder en la cumbre del reinado de Ezequías (siglos VIII-VII a.C.) con la sustitución de un visir («Pondré en su espalda la llave de la casa de David: si abre, nadie cerrará; si cierra, nadie podrá abrir»). Observemos, además, que en el contexto (Mt 16,17) se encuentra la fórmula «carne y sangre», que es típicamente semítica e indica la realidad caduca de la humanidad: «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado...».

Pero consideremos el binomio jurídico «atar y desatar» (retomado también en Mt 18,18 para todo el colegio apostólico). En su base se encuentra un uso lingüístico judeo-rabínico ampliamente atestiguado: *'asar* y *shera'* en arameo (en hebreo *'asar* y *hitir*) indican infligir y anular una excomunión de la sinagoga, pero también poseen un sentido más «magisterial» que disciplinar, porque pueden significar «prohibir y

permitir», indicando un comportamiento según la Ley interpretada autoritativamente. En el denominado «Documento esenio» de Damasco, por ejemplo, el responsable puede «desatar todos los vínculos que atan» a los miembros de aquella comunidad, presente, probablemente, también en Qumrán (13,10). El historiador judío Flavio Josefo reconocía que en el siglo I a.C. los fariseos tenían «la posibilidad de desatar y de atar», *lúein* y *désmein,* pues escribe en griego (*La guerra de los judíos* I, 5, 2, n. 111). El binomio es retomado también por el cuarto evangelio para el colegio apostólico con la variante sinónima *affemi/kratéin,* «perdonar y ratificar» los pecados (Jn 20,23).

En conclusión. Está fuera de duda que para todos los evangelios la figura de Pedro ocupa un primado; por ejemplo, es siempre el primero en la lista de los Doce y es el nombre más citado en todo el Nuevo Testamento después del de Jesús. Además, Cristo resucitado le confía la misión de apacentar a la grey de los fieles (Jn 21,15-17). Todo esto no puede sino llevarnos a una opción realizada por el Jesús histórico. Sobre la definición más específica de este primado, el pasaje mateano ofrece una indicación clara: ciertamente, la frase puede haber sido formulada a partir de la primitiva praxis eclesial, pero se enraíza en un dicho, tal vez en arameo, del mismo Jesús, que asigna a Pedro una tarea delegada que –como se ha dicho– no es solo disciplinar, sino también de enseñanza autoritativa y de salvación.

Pedro, ¿mártir en Roma?

Todos los que visitan Roma acuden a la basílica de san Pedro y, aunque no lleguen a entrar en la zona arqueológica que está debajo de ella, saben que el apóstol murió mártir en la capital del Imperio, probablemente durante la persecución de Nerón. Pero

¿en qué fundamento se basa una certeza semejante si en el Nuevo Testamento nada se dice sobre esto, aunque Pedro sea el personaje más citado después de Jesús? ¿Se tiene al menos una posibilidad de justificar esta tradición tan consolidada con algunas alusiones que pueden encontrarse en las Sagradas Escrituras de la cristiandad?

Procederemos por pasos, con la convicción, no obstante, de hallarnos ante un tema que necesariamente exigiría una amplia exposición documental e histórica. El punto de partida es un pasaje alusivo que concluye el evangelio de Juan. En este, Jesús anuncia el destino futuro a Pedro, que un momento antes había sido investido con el ministerio de «apacentar los corderos/las ovejas» de la grey de Cristo: «Cuando seas anciano, extenderás tus manos y otro te ceñirá la vestidura y te llevará adonde tú no quieras» (21,18). La expresión «extender las manos» parece aludir a la praxis de la crucifixión, que, entre otras cosas, era precedida también del hecho de que el condenado llevara el travesaño de la cruz con las manos atadas a él, antes de que se las clavaran una vez llegado al lugar del suplicio.

Comoquiera que sea, el hecho es que a la frase le sigue un comentario explícito del evangelista que da fe de un dato conocido por sus lectores: «Esto lo dijo para indicar con qué muerte [Pedro] habría glorificado a Dios» (21,19). Esta frase ya la había usado Juan para la misma muerte de Jesús en la cruz (12,32-33). Pedro, por consiguiente, murió mártir, y la misma exhortación final de Cristo –«Sígueme»– confirma que el discípulo debía llevar su cruz en la vía de la donación sacrificial según la famosa amonestación: «Quien no toma su cruz y no me sigue, no es digno de mí» (Mt 10,38).

En este momento, debemos pasar a la otra etapa que trata de responder a la pregunta sobre el lugar en el que sucedió el episodio de Pedro.

Sabemos que Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, después de haber descrito en el capítulo 15 el «concilio» de Jerusalén, abandona la figura de Pedro y dirige su atención exclusivamente a Pablo en su itinerario hasta Roma. Ahora bien, es interesante notar que la primera Carta de Pedro contiene una particular indicación final: «Os saluda la iglesia de Babilonia, a la que Dios ha elegido, lo mismo que a la vuestra» (5,13). Sabemos, también por el Apocalipsis, que «Babilonia» era a menudo el nombre simbólico aplicado a la Roma imperial. «Pedro, apóstol de Jesucristo», que escribe esta carta a los cristianos de Asia Menor (1,1), se encontraría en la capital. Aun cuando –como quiere algún especialista– el escrito fuese obra de un discípulo de la comunidad petrina, se confirmaría igualmente la extendida convicción de la residencia romana del apóstol.

Y henos aquí, en la tercera etapa, la que trata de la conexión del martirio de Pedro con la ciudad de Roma. Ciertamente, los escritos neotestamentarios, que –lo repetimos– hablan del martirio y de la estancia romana de Pedro, no ofrecen indicaciones sobre el particular. Pero no debemos ignorar la existencia de documentos un poco posteriores a los acontecimientos, que confirman este vínculo. Desafortunadamente, no podemos extendernos. En su *Carta a los Corintios,* escrita hacia el año 95, el papa Clemente I (lo fue desde el 87 hasta el 97) hace una referencia explícita al martirio romano de las dos «columnas más elevadas» de la Iglesia (5,2-3). Estamos a unos pocos años de los sucesos y, por tanto, era fácil cuestionar este dato, que, en cambio, es considerado como normal.

Más aún, un famoso historiador de la Iglesia a caballo entre los siglos III y IV, Eusebio de Cesarea, en su obra *Historia eclesiástica* (II, 25, 1-8), cita el escrito de un sacerdote romano, Gayo, que atestigua la existencia, ya en el siglo II, de un «trofeo» en la zona vaticana en memoria de la muerte de Pedro (así como se había erigido otro en la vía Ostiense para

Pablo) con la inscripción del nombre del apóstol. Desde el año 1939 en adelante, mediante varias prospecciones arqueológicas en los subterráneos de la basílica de san Pedro, se han encontrado huellas de esta antiquísima memoria, también con inscripciones en griego del nombre de Pedro y grafitos piadosos con invocaciones al apóstol. Más allá de la confirmación, que siempre debe asumirse con cautela, ofrecida por los escritos apócrifos cristianos (por ejemplo, los *Hechos de Pedro*), se mantiene, por consiguiente, un testimonio –florecido en los primeros decenios de la vida de la Iglesia y documentado en un período inmediatamente posterior– no solo de la presencia de Pedro en Roma, sino también de su martirio en la misma ciudad.

¿Un canibalismo místico?

Nunca he llegado a comprender bien el significado «realista» de la eucaristía, aun siendo creyente católico. Las frases que pronuncia Cristo en Cafarnaún tienen sentido solo si se entienden simbólicamente: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna... porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida». De lo contrario, habría que compartir la reacción de los judíos: «¿Cómo puede este darnos a comer su carne?». ¿Es posible, entonces, pensar en una «comunión» de corte espiritual para evitar caer en la acusación de «canibalismo místico», practicado en algunas religiones primitivas?

Resulta curioso que, con la distancia de dos mil años y después de las infinitas explicaciones de teólogos, sacerdotes y catequistas, exista todavía un cristiano que repita la desconcertada pregunta de los habitantes de Cafarnaún que habían escuchado las palabras pronunciadas por Jesús en su sinagoga, que se recogen en el capítulo 6 del evangelio de Juan: «¿Cómo puede este darnos a comer su carne?» (v. 52). Entre otras co-

sas, recordemos que en el siglo III Orígenes, el gran escritor cristiano de Alejandría, debía rebatir al pagano Celso que acusaba a los seguidores de Cristo precisamente de canibalismo (así en la obra *Contra Celso* 6, 27).

Intentemos, pues, por enésima vez en la historia de la cristiandad, explicar qué significan exactamente aquellas palabras dichas por Jesús y repetidas cada vez que se lee el cuarto evangelio entre los restos de la sinagoga de Cafarnaún junto al lago de Tiberíades o dentro de nuestras iglesias o de nuestras casas. La frase central, que Cristo repite con variaciones, es esta: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis en vosotros la vida... porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida» (Jn 6,53.55).

Notemos, en primer lugar, que la expresión «carne y sangre» indica, en el lenguaje bíblico, la persona en su realidad histórica: es el hombre entero descrito en sus manifestaciones concretas. Basta con que recordemos otra frase, que en parte ya hemos citado, de Jesús dirigida a Pedro tras su profesión de fe en Cristo: «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Mt 16,17). Pedro, en su simple humanidad («carne y sangre»), no habría estado en condiciones de proclamar el misterio del «Cristo Hijo del Dios vivo».

Está, después, el verbo «comer». En el original griego se usa un verbo muy duro, *tróghein* (no el más neutro y común *esthíein,* «comer», «alimentarse»), que significa casi «morder» y que Jesús empleará de nuevo en la última cena: «El que come el pan conmigo, ha levantado contra mí su talón» (Jn 13,18). Es un modo claro para resaltar posteriormente el hecho de alimentarse de carne y de sangre. Raymond Brown, famoso comentarista del cuarto evangelio, hablaba de una «crudeza realista intencionada» por parte de Jesús.

Es necesario señalar, además, que estas expresiones producían reacciones aún más vehementes en el mundo judío, sobre

todo en el caso de «beber sangre», un acto sumamente prohibido, porque se consideraba que la sangre era la sede la vida: «No comeréis carne con sangre» (Lv 19,26; léase en este mismo libro 17,10-14). Apoyándose en la lectura literalista de estos (o de otros) textos, los testigos de Jehová prohíben a sus seguidores la transfusión de sangre, como ya hemos visto en una respuesta anterior.

Por consiguiente, Jesús habla de modo provocador, pero al mismo tiempo hace entender bien lo que realmente quiere decir. De hecho, explica que «quien come mi carne y bebe mi sangre, habita en mí y yo en él» (Jn 6,56). El verbo «habitar/morar» se dice en griego *ménein* e indica un «permanecer», es decir, una comunión plena entre el fiel y Jesús, como el mismo Cristo había explicado en los discursos de la última cena: «Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo si no permanece en la vid, así también vosotros si no permanecéis en mí» (Jn 15,4). No por casualidad, añade que, si no se come su carne, no se puede tener «la vida eterna», es decir, la vida divina.

En este momento podemos atar los cabos del discurso «fuerte», pero «espiritual» y no «caníbal», de Jesús. «Carne y sangre» es la persona; «comer y beber» es la comida, que en todas las culturas es símbolo de comunión de intimidad. Cristo, entonces, invita a entrar en comunión plena con su persona mediante la fe, para obtener así la misma vida divina y, por tanto, la resurrección y la eternidad bienaventurada. Pero ¿cómo se puede entrar en comunión con él? Henos aquí, entonces, con la última cena, donde el pan eucarístico se convierte en el «cuerpo-carne» de Cristo y el vino en su sangre, como recuerda el mismo Jesús (véase, por ejemplo, Mt 26,26-28). Escribiendo a los corintios, Pablo comentará: «El cáliz de la bendición que bendecimos ¿no es acaso la comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos ¿no es acaso la comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16).

Una nota aparte en nuestra respuesta. Juan, según numerosos especialistas, ha subrayado de modo particular las palabras de Jesús porque en la Iglesia de entonces estaban ingresando algunos que negaban la encarnación, es decir, que el Hijo de Dios hubiera asumido verdaderamente «la carne y la sangre», o sea, la humanidad en sentido estricto. En su primera carta, el apóstol subrayaba el hecho de que nosotros «hemos oído, visto, contemplado y tocado con las manos al Verbo de la vida», por lo que quien «reconoce que Jesucristo ha venido en la carne es de Dios» (1 Jn 1,1; 4,2).

¿Rio Jesús alguna vez?

Cristo llora ante la tumba del amigo Lázaro, frente a la Ciudad Santa, se estremece y sufre cuando se acerca su hora final. Conocemos sus sentimientos. Los evangelios nos informan de su indignación, que se enciende hasta el punto de hacerle empuñar un látigo. En síntesis, Jesús participa de la naturaleza humana amando, comiendo, probando la tristeza y el dolor. Pero ¿puede decirse que comparta con nosotros la risa y la ironía? ¿Hay algún pasaje en los evangelios en el que se le oiga reír? Ciertamente, participaba con gusto en los banquetes, pero ¿se menciona su sonrisa? ¿O era el suyo un rostro severo, como el que representó Pasolini en su Evangelio según Mateo?

«*Flevisse lego, risisse numquam*» («leo que lloró, nunca que rio»): esto escribió de modo lapidario un autor medieval que se ocultaba bajo el nombre de Ambrosio, el célebre padre de la Iglesia (el Pseudo-Ambrosio), negando que los labios de Cristo llegaran a sonreír. Ciertamente, si nos atenemos al verbo que estrictamente significa «reír» (en griego *gheláo*) debemos reconocer que no tiene nunca como sujeto a Jesús. Se ríen, más aún, «se mofan» (*katagheláo*) de Jesús los que se lamentan y las plañideras profesionales en la casa de Jairo, iro-

nizando sobre su declaración a propósito de la hija del jefe de la sinagoga: «No está muerto, sino duerme». Se ríen también los que ahora gozan entre placeres, a la espera de que llegue, sin embargo, el gran vuelco de los destinos: «Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis... Ay de vosotros, que ahora reís, porque... lloraréis» (Lc 6,21.25). Y en la misma línea se mueve la Carta de Santiago: «Llorad y lamentaos; que vuestra risa [*ghélos*] se convierta en llanto y en tristeza la alegría» (4,9).

Así están las cosas si nos detenemos en el estricto y simple verbo «reír». Sin embargo, se deben hacer dos observaciones importantes. La primera concierne a los evangelios, que, como sabemos, no son biografías completas y acabadas de la figura histórica de Jesús de Nazaret, sino solamente esbozos, iluminados por la luz de la fe. El hecho de que falte cualquier rasgo de la fisonomía humana de Cristo no significa automáticamente que no estuviera presente en su existencia terrena. Los banquetes, precisamente, pueden ser un testimonio indirecto de la alegría experimentada también por Jesús; él mismo declarará que es acusado de exceso de libertad en este sentido: «Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: "Mirad, un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores"» (Mt 11,19). Podemos suponer que la risa formaría parte de la experiencia de Jesús, sobre todo porque es un componente fundamental –junto con las lágrimas– del ser humano. La encarnación, en efecto, conlleva la asunción de la humanidad por parte del Hijo de Dios en su integridad.

Hay, sin embargo, una segunda consideración que debe tenerse en cuenta. Como se suele decir en el lenguaje «técnico», un horizonte semántico puede cubrirse de más términos que describen sus diversos matices. Reír forma parte y es señal del horizonte más amplio de la alegría, cuyo poliédrico significado puede expresarse con más vocablos. Desde esta perspectiva, la pregunta de nuestro interlocutor puede tener una respuesta diferente a la tan categórica que hemos mencionado al comienzo. Una particular atención merece el evangelio de

Lucas, que un especialista alemán, Helmut Gollwitzer, colocó en un comentario bajo el título *Die Freude Gottes,* «La alegría de Dios» (1952). Bastaría solamente con buscar los vocablos de la felicidad para percatarse de la insistente presencia del tema en el tercer evangelio.

Que nos perdonen, por tanto, los lectores si repasamos los varios términos griegos. El verbo *cháiro* («regocijarse», «alegrarse») y el sustantivo *chará* («alegría», «regocijo») resuenan de forma acumulativa veinte veces en Lucas a partir del «alégrate» dirigido por Gabriel a María y convertido en nuestro «ave» (1,28). Después encontramos la «exultación o júbilo» que se expresa cuatro veces con el verbo *agalliáo* y con el sustantivo *agallíasis.* Se trata de la felicidad mesiánica, de tenor espiritual. Así, cuando Jesús pronuncia esa admirable oración, llamada precisamente «el himno de la alegría», presente en Lucas 10,21-22 («Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los doctos y a los sabios y las has revelado a los pequeños...»), el evangelista comenta al comienzo: «En aquel mismo instante, Jesús exultó [*agalliáo*] en el Espíritu Santo y dijo...».

Lucas es asimismo el único entre todos los demás autores del Nuevo Testamento que emplea tres veces el verbo de la alegría física, en griego *skirtáo*: lo aplica al pequeño Juan, que «baila de alegría» en el seno de Isabel cuando se encuentra con María (1,41.44), y a los justos perseguidos, que en el día del juicio «se alegrarán exultantes» porque será grande su recompensa en los cielos (6,23). Y si se quiere encontrar un pasaje entero que muestre cómo Jesús proclama la alegría de la salvación –el término «evangelio», como sabemos, significa «buena, alegre noticia»–, bastaría leer el capítulo 15 de Lucas, con las tres célebres parábolas de la misericordia divina: la parábola de la oveja, la de la dracma y la del hijo perdido y encontrado. El exégeta Bruno Maggioni puso por título a este capítulo «Una invitación a la alegría de Dios en Cristo». Al no poder citar, por razones de espacio, todos los pasajes, sugerimos a nuestros

lectores que echen mano a un Nuevo Testamento y lean el capítulo 15 de Lucas, en particular los versículos 5, 6, 7, 9, 10, 23, 24, 25, 29, 32. En estos, entre otras cosas, aparece otro verbo griego que expresa la alegría: *eufráino.* Jesús, por consiguiente, exalta el regocijarse alegre o jovial que se inspira en experiencias humanas concretas, como encontrar un objeto valioso que se había perdido o abrazar de nuevo después de mucho tiempo a un ser querido.

Más aún, Lucas, que había iniciado su evangelio con la alegría festiva del nacimiento del Bautista y de Jesús, lo concluye con la representación de la Iglesia que experimenta la intensidad de la alegría: «Tras haberlo adorado, volvieron a Jerusalén con gran alegría [*chará*], y estaban siempre en el templo alabando a Dios» (24,52-53).

Terminamos aquí nuestra investigación, que podría extenderse a los otros evangelios (y aún más al Antiguo Testamento, donde aparece ampliamente el «reír» de Dios). Quisiéramos concluir con las palabras que, según Juan, pronunció Jesús la última noche de su vida terrena: «Os he dicho estas cosas para que mi alegría esté con vosotros y vuestra alegría sea plena» (15,11). Curiosamente, Lutero, siguiendo una imagen medieval, describirá la Jerusalén celestial en los siguientes términos: «Entonces, el hombre jugará con el cielo, la tierra y el sol, y con las creaturas. Y todas las creaturas probarán también un placer, un amor y una alegría llena de lirismo, y reirán contigo, oh Señor, y tú reirás con ellas».

¿Era María Magdalena una prostituta?

En una transmisión radiofónica religiosa, el comentarista ha confundido a María, la hermana de Lázaro y Marta, con la Magdalena. Ahora bien, «Magdalena» quiere decir que era oriunda de Magdala, mientras que las hermanas de Lázaro vivían en

Betania. Además, ¿no era Magdalena la pecadora de la que Jesús expulsó siete demonios y que después se convirtió y realizó el mismo gesto que María, la hermana de Lázaro, a saber, verter el bálsamo sobre los pies de Jesús? ¿Podría clarificarse qué sucede en estos episodios y, sobre todo, quiénes son estas dos figuras tan parecidas pero no idénticas?

Trataremos de afrontar sintéticamente la cuestión, con la certeza de que así tendremos ocasión de comprender cómo algunos estereotipos antifeministas no tienen ningún fundamento evangélico. Magdala (en hebreo la palabra se refiere a una «torre») era un pueblecito situado en la costa occidental del lago de Tiberíades, el ámbito geográfico de la primera predicación de Jesús, y constituía un centro comercial pesquero: su nombre griego era Tarichea («pescado salado»). Sacada a la luz desde 1971, la antigua Magdala –que ahora se encuentra a cinco metros bajo las aguas del lago– ha puesto al descubierto en sus cercanías, entre otras cosas, una barca de ocho metros de larga del siglo I d.C., contemporánea, por tanto, de las usadas por Jesús para navegar en el lago. Pues bien, de esta ciudad, de repente, emerge, en el capítulo 8 del evangelio de Lucas, una mujer vinculada a «aquellas mujeres que asistían a Jesús y a sus discípulos con sus bienes» (8,1-3).

El retrato se esboza con un solo brochazo: «María de Magdala, de la que habían salido siete demonios». En el lenguaje evangélico, el «demonio» no es solamente la raíz de un mal moral, sino también del mal físico que puede invadir a una persona. El «siete», además, es el número simbólico de la plenitud. No podemos, por consiguiente, saber con precisión qué mal grave, moral, psíquico o físico, afectaba a María y Jesús eliminó. Sin embargo, la tradición popular, en los siglos posteriores, no tuvo duda alguna y convirtió a María Magdalena en una prostituta. Pero ¿por qué? La respuesta debe buscarse en una precipitada conexión con el contexto, realizada también por nuestro interlocutor.

En el capítulo anterior, el capítulo 7, del evangelio de Lucas, se narra, en efecto, la historia de una anónima «pecadora pública de aquella [innominada] ciudad». La aplicación ha sido fácil, pero sin fundamento: esta «pecadora» pública es María Magdalena, que es presentada unas pocas líneas después. A ella se le atribuye, entonces, toda la experiencia narrada por el evangelista. Sabiendo que Jesús estaba en un banquete en casa de un notable fariseo, había realizado un gesto de veneración y de amor particularmente apreciado por Cristo: había ungido con aceite perfumado los pies del rabí de Nazaret, los había bañado con sus lágrimas y los había secado con su cabello.

Al realizar esta «confusión» se preparaba la segunda trasposición del rostro de María Magdalena. Sabemos que en el capítulo 12 de Juan (vv. 1-8), otra María, la hermana de Marta y Lázaro, amigos de Jesús, realiza el mismo gesto –que, entre otras cosas, era signo de hospitalidad y de exaltación del invitado– de la pecadora anónima de Lucas. En efecto, durante una comida, «unge los pies de Jesús con una libra de aceite perfumado de nardo puro muy caro y los seca con su cabello». Es así como la tradición –también en este caso, de modo precipitado– transformó a María de Magdala en María de Betania, que es un suburbio de Jerusalén. Por consiguiente, la tradición popular hace perder sus rasgos personales a María de Magdala en dos ocasiones, confundiéndola primero con una prostituta –de aquí proceden todas las representaciones «carnales» de la santa en la historia del arte– y, posteriormente, con la casta y soltera María de Betania.

Pero aún no ha terminado la historia. Se da una tercera transformación, menos conocida pero más desconcertante. Los escritos apócrifos gnósticos de las comunidades cristianas de Egipto, a partir del siglo II, identifican sin mayor problema, y en numerosas ocasiones, a la Magdalena con María, la madre de Jesús. Una identificación que, ciertamente, es nobi-

lísima, pero que de nuevo, una vez más, impedía a esta fiel seguidora de Jesús conservar su identidad personal. Por suerte, sin embargo, aquella mañana, en el jardín-cementerio cerca del Gólgota, habrá una persona que la llamará por su nombre sin confundirla con otras. Es el Resucitado, que, entre otras cosas, le confiará la misión de ser la primer testigo de la resurrección: «Jesús le dijo: "¡María!". Ella se volvió y dijo en hebreo: "¡*Rabbuní*!", que significa "¡Maestro!". Jesús le dijo: "No me retengas más, porque todavía no he subido a mi Padre. Vete y diles a mis hermanos que voy a mi Padre, que es vuestro Padre; a mi Dios, que es vuestro Dios"» (Jn 20,16-17).

Jesús, a diferencia de los maestros de su tiempo, no había dudado en rodearse de mujeres; a diferencia de la cultura del Próximo Oriente antiguo (y no solo de él...), no había dudado en dialogar con ellas, en enseñarles, en caminar con ellas. Más aún, había elegido precisamente a las mujeres, jurídicamente incapacitadas para ser testigos en el mundo oriental, como primeras testigos de su resurrección. Y entre estas, en los evangelios, el primer puesto se reserva siempre a ella, a «María de Magdala, de la que habían salido siete demonios». Ella es, por tanto, una santa «calumniada» y confundida con otras, pero también glorificada por aquel –es decir, Cristo– en quien, como escribirá el apóstol Pablo en la Carta a los Gálatas (3,28), «ya no hay hombre ni mujer», sino que todos son él una sola persona.

¿Volvió verdaderamente Lázaro a la vida?

Resulta fácil asignar al extraordinario relato del evangelio de Juan sobre la resurrección de Lázaro un sentido simbólico: el fiel a la palabra de Cristo, que le llama a la vida, sale de los vínculos de la muerte, dejando las vendas funerarias, tal como le sucedió al mismo Jesús en su resurrección. Es indudable, entre otras cosas,

que, si el episodio tuviese en sí algún fundamento histórico, se trataría de una «resucitación» o de una «reanimación» temporal, porque Lázaro, antes o después, estaba destinado a morir. Por consiguiente, no nos encontramos aquí ante la resurrección final, que será una re-recreación y una reintegración de todo el ser en un nuevo orden cósmico. Entonces, ¿cómo entender este suceso que, sin embargo, el evangelista presenta con rasgos históricos? ¿Y cómo un hecho tan extraordinario es ignorado por los otros tres evangelistas?

Nuestro interlocutor plantea una serie de cuestiones interpretativas de notable importancia. No podemos entrar en la valoración del dato global de los milagros ni en el análisis de la página joánica que ha estimulado desde siempre la historia del arte y de la cultura occidental: entre los centenares de representaciones y de textos recordemos la obra de teatro titulada *Lazzaro,* de Pirandello (1928), por el resultado más bien negativo: «Debes creer y no saber», afirma el protagonista, Diego Spina, que era un «reanimado». Verdaderamente, todo milagro es un signo desconcertante y trascendente, que se fundamenta e incide en la historia, pero que la rebasa. Siendo el milagro por definición una intervención sobrenatural que, sin embargo, se realiza en el tejido de los sucesos naturales, se da por descontado que el historiador jamás podrá determinar su realidad en cuanto tal.

Podrá solamente demostrar la sólida probabilidad o autenticidad histórica de un suceso extraordinario sobre cuyo preciso sentido interior no está en grado de pronunciarse. Con otras palabras, la ciencia y la historia no pueden verificar el milagro, sino, probablemente, justificar un hecho anómalo. Con esta aclaración es posible –y se ha realizado– llevar a cabo una indagación historiográfica sobre la actividad taumatúrgica de Jesús, que es un dato evangélico incuestionable. Aun reconociendo que en algunos casos estamos en presencia de relecturas teológicas de los sucesos naturales (así también su-

cede en el Antiguo Testamento), se mantiene, no obstante, un núcleo duro de hechos «extraños» que admiten una verificabilidad del resultado fáctico y, por consiguiente, una posibilidad de análisis y de juicio de índole historiográfica.

Establecida esta premisa general sobre un tema muy delicado, en lo que concierne al asunto de Lázaro nos contentaremos con realizar dos consideraciones de tipo sintético. La primera concierne a la historicidad del relato joánico de esta resurrección, dotado de un marco geográfico y social exacto: el nombre «Lázaro» (que en hebreo equivale a «Eleazar») era entonces común; también se conoce el suburbio de Betania; las costumbres funerarias que aparecen están documentadas, y también lo están los nombres de las hermanas María y Marta (entre otras cosas, en 1946 se encontró en las cercanías de Betania una urna funeraria con la inscripción de los tres nombres, Lázaro, Marta y María, aunque es obvio que no puede procederse a la identificación automática con los personajes evangélicos).

Un especialista norteamericano que hemos tenido ocasión de mencionar varias veces, John P. Meier, en el segundo volumen de su monumental obra *Un judío marginal* (subtitulado *Mentor, mensaje y milagros*, en su versión original en inglés), dedica más de cincuenta páginas a la demostración de la historicidad de ese relato y, al final, concluye: «El relato de la resucitación de Lázaro no es una mera creación del evangelista Juan, sino que retoma un relato de milagro que circulaba en la tradición joánica antes de la redacción del cuarto evangelio... La idea de que Jesús resucitó a Lázaro de entre los muertos no parece haber sido una pura invención de la Iglesia primitiva».

Ciertamente, Juan le imprime al suceso el valor de «signo»: es, en efecto, uno de los siete milagros que el evangelista selecciona y denomina precisamente «signos», porque prefiguran y señalan el misterio trascendente de Cristo y de su obra

salvífica. En el caso de Lázaro, es la resurrección del mismo Jesús –y, con él, la del cristiano– la que se encuentra en el fondo del relato. Podría remitirse a esta frase del mismo Cristo para identificar el valor de «signo» de la resurrección de Lázaro: «Está llegando la hora –mejor aún, ha llegado ya– en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y todos los que la oigan, vivirán» (Jn 5,25). Sin embargo, el suceso tiene su enraizamiento en la historia, así que –y he aquí la pregunta del lector– ¿por qué los otros evangelistas, los sinópticos, lo han ignorado, a pesar de su excepcionalidad?

Demos paso a la segunda observación. Los evangelistas han sido verdaderos y propios autores que han seleccionado, ordenado e interpretado dichos y hechos de la vida de Jesús según su perspectiva. Los materiales compuestos por recuerdos orales y primeros testimonios escritos concernientes a Cristo eran numerosos; en este sentido, Juan usa la hipérbole de la imposibilidad de que la tierra pudiera contener todo cuanto se había escrito (21,25), y por eso reconoce que «muchos signos que Jesús hizo en presencia de sus discípulos no se han escrito en el libro» redactado por él (20,30). Ahora bien, entre los hechos prodigiosos de Cristo, la tradición evangélica más antigua (la denominada «Fuente Q», según los especialistas) colocaba, además de la curación de los enfermos, también el hecho de que «los muertos resucitan» (Mt 11,5). Mateo, Marcos y Lucas, de modo acorde (a partir de Marcos, el evangelio más antiguo), confirman esta convicción y, en su selección, optan por el episodio de la resurrección de la hija de doce años de Jairo, jefe de la sinagoga de Cafarnaún (Mc 5,21-43), un suceso ignorado por Juan.

Más aún, Lucas, además de este episodio –que, entre otras cosas, conserva un importante recuerdo histórico de la lengua de Jesús, la frase «*talitá kum*», en arameo «niña, ¡levántate!»–, introduce otra resurrección, la del hijo de la viuda de Naín (7,11-17), ignorada por los otros evangelistas. Sin embargo,

también está dotada con interesantes elementos de historicidad. Precisamente por la opción de cada evangelista, que en la gran canasta de los recuerdos *de* y *sobre* Jesús intervenían según su orientación redaccional y teológica, se comprende que la selección de unos milagros no niega necesariamente la existencia de otros del mismo género.

En este sentido, el ya mencionado especialista John P. Meier concluye su minuciosa investigación con esta afirmación sintética: «Aunque hubieran conocido el relato original (prejoánico) de Lázaro, los tres sinópticos –que tenían a su disposición el relato de la hija de Jairo, y, en el caso de Lucas, también el relato del hijo de la viuda de Naín– no habrían sentido la vehemente necesidad de un ulterior relato sobre la resucitación de los muertos. El silencio de los evangelios sinópticos sobre la resurrección de Lázaro no dice nada en contra de la fundamental historicidad de esta tradición».

El beso de Judas

En aquella noche dramática, avanzan en la oscuridad los que –bajo las órdenes de los jefes de los sacerdotes y de los responsables civiles de los judíos– tenían que prender a Jesús. Los evangelistas indican que les guiaba Judas, el discípulo traidor. A mi parecer, sorprenden dos aspectos. ¿Era tan común el beso entre amigos o entre maestros y discípulos? Y, sobre todo, ¿era precisamente necesario señalar con este gesto la identidad de Jesús a quienes debían prenderlo? ¿No tenía ya una identidad bien conocida? Y, sin embargo, leemos, por ejemplo, en el evangelio de Mateo: «El traidor les había dado una señal diciendo: "Al que yo bese, ése es; prendedlo"» (26,48).

«Llegó Judas, uno de los Doce, y con él un gentío con espadas y palos, mandado por los jefes de los sacerdotes, por los

escribas y por los ancianos. El traidor les había dado esta señal: "Al que yo bese, ese es; prendedlo y lleváoslo con una buena escolta". Al llegar, se le acercó diciendo: "¡Rabí!", y le besó». El evangelista Marcos (14,34-35) relata así el prendimiento de Jesús en Getsemaní. La idea del beso como señal preestablecida nos la cuentan solo él y Mateo (Lucas únicamente habla del beso). Este beso se ha hecho célebre en la historia del arte por la esencial falsedad que encierra: ¿quién no recuerda el fresco de Giotto en la capilla de los Scrovegni, en Padua?

En los evangelios nunca se nos presenta un intercambio de besos entre Jesús y los discípulos; sin embargo, en la Biblia es una praxis común. Más aún, existe un caso en ciertos versículos que es análogo al de Judas. Así, el general Joab, comandante de las tropas de David, cuando fija una cita para encontrarse con Amasá, el colega de igual rango de las tropas de Absalón, el hijo rebelde de David, lo coge por la barba como para besarle y le dice: «¿Estás bien, hermano mío?». Pero con la otra mano le mete un puñal por debajo del vientre (2 Sm 20,9-10). El mismo Jesús se refiere a esta costumbre cuando dice al fariseo que le había invitado y que se escandaliza porque la pecadora pública le besa los pies, ungiéndolos con lágrimas y bálsamo: «Tú no me has besado; ella, en cambio, no ha dejado de besarme los pies desde que entré» (Lc 7,45).

Más aún: en la antigua tradición rabínica, los alumnos saludaban a su rabí con un beso como señal de respeto, que el maestro, a su vez, devolvía. Pero en este punto, atestiguada la credibilidad de la escena que describen los evangelistas (excepto Juan), se nos plantea precisamente la cuestión suscitada por nuestro interlocutor: de acuerdo con el beso, pero ¿por qué indicarlo como señal de identificación para el prendimiento, cuando Jesús debía ser ya muy bien conocido por los hombres que lo prenderían? Se han dado diversas res-

puestas a la cuestión, si bien son pocos los comentaristas que se han interesado en ella.

Hay quien considera el asunto de modo más bien radical, partiendo, sin embargo, de un dato indiscutible. Actualmente, sabemos perfectamente, y lo hemos recordado más veces en estas páginas, que los evangelios no son actas precisas de los sucesos concernientes a Jesús ni libros históricos rigurosos, preocupados por cribar y documentar los diversos hechos. Los evangelistas parten de recuerdos históricos fundamentados, pero su intención es ilustrar su significado profundo de corte espiritual, teológico, cristológico. Así, algunos exégetas piensan que se ha querido resaltar un saludo normal introduciendo el beso para subrayar fuertemente la trágica opción de Judas y de los adversarios de Cristo. El exégeta católico norteamericano Joseph A. Fitzmyer, autor de un importante comentario sobre Lucas, comenta: «Es difícil establecer la historicidad del beso de Judas».

Si, en cambio, optamos por la realidad histórica y no solo por el relevante valor simbólico del gesto –«el prendimiento de Jesús es descrito de un modo perfectamente creíble», escribió el alemán Martin Dibelius (1883-1947), que habitualmente dudaba de la historicidad de los datos evangélicos–, entonces nos encontramos con la cuestión de la señal. La hipótesis dominante es la que toma como punto de partida dos datos: la noche y la confusión.

Nos hallamos en la oscuridad, dentro de un huerto, en medio de una superficie de olivos; no solo están presentes los Doce, sino que se amontona un gentío. Judas es enviado por delante para dar la impresión a los discípulos de Jesús de que no hay peligro, pese al ruido del grupo que le sigue. Los que deben prender a Cristo siguen a distancia a Judas, que pronto es rodeado por los Doce. Saluda y besa a su maestro y, de repente, los encargados del prendimiento caen sobre Jesús, separándolo y esquivando el torpe intento de Pedro de defen-

derlo. Además, es necesario recordar que Cristo era, efectivamente, conocido por sus intervenciones y sus acciones, pero no podía ser conocido de un modo preciso por todos, como hubiera ocurrido hoy, pese a los periódicos y a la televisión. Es verdad que el elemento de la señal, bien considerado, es secundario; de hecho, Juan lo ignora, mientras que Mateo, Marcos y Lucas, los tres, se centran en ese beso, que es un signo de afecto y de respeto, pero que se transforma en un instrumento de traición. Se trata de una imagen, como suele decirse, inolvidable, tanto que una de las primeras películas, dirigida por Armand Bour en 1909, se titulaba precisamente *El beso de Judas.*

En el evangelio de Mateo, Jesús responderá a ese beso con un cortante «*ef'ho párei*», «¡para esto estás aquí!», pero acompañado con un triste *hetáire,* «amigo», «compañero» (26,50), mientras que el evangelista Lucas menciona esta amarga pregunta de Jesús: «Judas, ¿con un beso traicionas al Hijo del hombre?» (22,48). Sin embargo, solo Mateo (27,3-10) registra la tragedia de este discípulo, que un poco después correrá hasta los que mandaban para devolverles el precio de una traición que resulta insoportable.

Judas, ¿un diablo o un santo?

Con respecto a Judas, el traidor de Jesús, la cuestión teológica que para mí sigue siendo inexplicable y contradictoria, y que es vanamente moderada o dejada en su contradicción, incluso por varios escritores (de Goethe a Hugo, de Monterosso a Brelich, de Caillois a Claudel, de Berto a Ulivi, de Panas a Brod, etc.), es la siguiente: ¿no estaba ya determinado el destino de Judas como algo «necesario» para la redención? Por otra parte, ¿no ha venido Cristo –según la concepción cristiana– a salvar a todos, y por tanto también a Judas? ¿Cómo puede, entonces, justificarse una frase como esta del

evangelio de Juan (17,12), en la que Jesús declara: «Cuando estaba con ellos, guardaba en tu nombre a los que me diste y los he custodiado; ninguno se ha perdido, excepto el hijo de la perdición, para que se cumpliera la Escritura»?

El interrogante está bien formulado por parte de nuestro interlocutor, aun cuando la cuestión planteada, como resulta fácil intuir, es ardua. Por otra parte, es una cuestión que ha atormentado también a los diversos autores que han abordado esta figura trágica, que a menudo han mostrado una tendencia a intentar una justificación o una defensa. Incluso el muy católico escritor Paul Claudel, en su *Muerte de Judas,* publicado en 1933, reconocía cierta buena fe al traidor, mientras que Roger Caillois, en su *Poncio Pilato,* aparecido en 1961, no dudó en hacer de él un santo, entregado a la realización de un proyecto superior. Y en la misma línea se han situado Nikos Kazantzakis (*La última tentación,* 1955) y, en ciertos versos, esa especie de «evangelio según Judas» que es *La gloria* de Giuseppe Berto (1978).

De un modo u otro, los evangelios son los que han hecho que la figura de Judas, hijo de Simón, conocido por Iscariote (tal vez, «hombre de Kariot», aldea meridional en Tierra Santa, o deformación de *sicarius,* nombre atribuido a los rebeldes contra el poder romano, o de *'ish-karja',* «hombre de la falsedad», como sobrenombre negativo posterior), se haya convertido en el emblema de la traición. Según Juan, después del discurso sobre el «pan de vida» en Cafarnaún, Jesús declara: «¿No os he elegido yo a vosotros, los Doce? Y, sin embargo, uno de vosotros es un diablo» (6,70). Y cuando Judas está sentado en la mesa para la última cena, el mismo evangelista comenta que «el diablo le había metido en el corazón que traicionara» a su maestro y, después de haber recibido de Jesús el «bocado del invitado», un signo de amistad, «Satanás entró en Judas» (Jn 13,2.7).

Por un lado, encontramos un juicio severo sobre el acto de este apóstol que surge de una decisión libre y que se consuma con el célebre gesto del beso en el huerto de Getsemaní: «Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?» (Lc 22,48); sin embargo, por otro, nos encontramos con ese arrepentimiento extremo narrado por Mateo, cuando el apóstol corre ante los que le habían mandado para devolverles el precio de su traición, arrastrado por el remordimiento (27,3-10), pese a que estaba aferrado al dinero como administrador de la caja común apostólica, de acuerdo con el testimonio del evangelista Juan (12,6). Y finalmente está el suicidio, que el mismo Mateo nos cuenta con una frase lapidaria: «Se retiró y fue y se ahorcó» (27,5), mientras que Lucas –remitiendo, tal vez, a un pasaje del Antiguo Testamento (Sab 4,19)– pinta aquel final con tintes más fuertes: «Judas, cayendo de cabeza, se reventó por medio y se esparcieron fuera todas sus entrañas» (Hch 1,18).

No es tarea nuestra ahora indagar en la razones «psicológicas» y personales de la traición de Judas: es probable que todo surgiera de una terrible desilusión con respecto a un Jesús seguido con la esperanza de que fuera un mesías político, un liberador de Israel, y descubierto posteriormente como un «salvador» con otras finalidades y otros horizontes. Las dos preguntas a las que intentaremos responder de modo sintético y esquemático son, en cambio, de corte más teológico. Si la traición estaba inscrita en el proyecto de Dios, que incluía la muerte salvífica del Hijo, ¿qué responsabilidad tendría un mero instrumento de ejecución? Como recuerda nuestro interlocutor, ¿no es cierto que Jesús declaraba que «ninguno de ellos [de los discípulos] se ha perdido, excepto el hijo de la perdición, para que se cumpliera la Escritura?» (Jn 17,12)? Segundo interrogante: ¿fue Judas al final salvado o condenado, ya que –como decíamos– Mateo introduce, en la desesperación del traidor, también el arrepentimiento y el remordimiento (27,3)? Un tanto simple y no del todo compartible es la res-

puesta que a las dos preguntas da Mario Pomilio en su *Quinto evangelio* (1975): «La verdad es que no fui en absoluto el traidor: fui, más bien, la víctima de un curioso plan de salvación, extendido a todos los hombres, que para ser perfecto tenía que excluirme a mí. De un amor infinito extendido a todos los hombres que, para explicitarse perfectamente tenía que excluirme a mí». Tratemos, en cambio, de encontrar una solución más completa.

El primer interrogante es particularmente delicado y complejo, porque implica un tema con doble cara: por un lado, la libertad eficaz y potente de Dios que actúa en el mundo y en la historia; por otro, la libertad de las opciones humanas, también afirmada por las Sagradas Escrituras. Como hemos visto, el evangelista Juan, que introduce el proyecto de la traición por parte de Judas ya en Galilea, está convencido de que el apóstol había sido conquistado por Satanás y de que, por tanto, había hecho una opción consciente por el mal (6,70-71). Más aún, el cuarto evangelista está convencido de que el motivo que hizo caer a Judas en la tentación de la traición fue la codicia (léase Jn 12,4-6, pero también Mt 26,14-16), que podría interpretarse en clave política, según cuanto se ha dicho anteriormente sobre la ilusiones mesiánicas del Iscariote.

Podemos introducir ahora el otro elemento, el del plan divino, expresado en la frase «para que se cumpliera la Escritura» (presente no solo en el evangelio de Juan, sino también en el libro de los Hechos de los Apóstoles: 1,16). Para comprender totalmente el sentido de tal declaración es necesario recordar de nuevo que, para la Biblia, Dios se encuentra, a menudo, también en la raíz del mal: «Soy yo quien formo la luz y creo las tinieblas», dice el Señor en el libro del profeta Isaías (45,7), «hago el bien y provoco el mal». Y esto se debe al hecho de que se quiere impedir a toda costa que escape algo a la omnipotencia divina, o que se piense en reconducir el mal a otra divinidad de tipo negativo. Se trata, por tanto, de una expresión

destinada a exaltar la convicción de que también la libertad humana, con sus locuras y sus vergüenzas, no escapa al plan general de Dios.

En esta luz, entonces, se pueden entrelazar las dos libertades: la de Judas, que opta consciente y responsablemente por la traición al aceptar a Satanás, y la de Dios, que inserta este acto humano infame en su plan eficaz de redención. La eficacia de la acción divina se formula precisamente con la expresión «para que se cumpliera la Escritura», queriendo mostrar así que Dios no es pillado desprevenido ni es sobrepasado por la opción de Judas, sino que más bien esa opción es reconducida hacia el plan salvífico que se realizará precisamente con la muerte de Cristo.

Más sencilla es la solución del segundo interrogante. El misterio de los últimos instantes de Judas solo es conocido por Dios. No sabemos si en aquel momento se volvió hacia Dios o lo rechazó definitivamente. Como ya hemos tenido ocasión de recordar, se cuenta que la mística santa Catalina de Génova (siglo XV) supo mediante una visión de Cristo que Judas se había salvado. El sacerdote Primo Mazzolari, en una famosa predicación, consideraba que Judas era «el predilecto de Jesús», a pesar de la traición, precisamente por el amor a los enemigos que es enseñado por el mismo Cristo.

Arrollado por el mal realizado, pero también por el remordimiento y el drama, Judas permanece abandonado solamente al misterio de su conciencia y al de Dios, «que escruta los corazones y los riñones del hombre». Su libertad no fue eliminada por una especie de destino griego parecido al que llevará a Edipo a convertirse en un parricida y un incestuoso. Esta misma libertad puede, por tanto, desembocar en la obstinación o en la desesperación, pero también en una invocación extrema y secreta que es acogida por la infinita voluntad salvífica de Dios.

El *Evangelio de Judas*

He tenido la ocasión de leer el Evangelio según Judas *del escritor polaco Henryk Panas. Es la historia de un rico e instruido especulador, Judas concretamente, que sigue inicialmente a Jesús porque está enamorado de María Magdalena, pero que después experimenta algo más grande que él, cuya memoria consigna precisamente en un evangelio apócrifo. He oído que existe realmente un* Evangelio según Judas *antiguo, aunque no fue reconocido por la Iglesia de los primeros siglos. ¿Es cierta esta noticia o forma parte de la serie inaugurada por* El código da Vinci *de Dan Brown?*

El evangelio apócrifo de Judas existe de verdad. Se trata de un códice de papiro escrito en copto, la lengua egipcia tardía, que data del siglo IV y que es la traducción de un texto en griego que habría que fechar en el siglo II, porque, en torno al año 180, san Ireneo, obispo de Lyon, en su obra *Contra las herejías,* demuestra conocerlo al criticar su contenido. Descubierto en Egipto en los años sesenta del siglo pasado, el manuscrito apareció en el mercado de antigüedades de Estados Unidos en los años ochenta y, tras 17 años en la sombra, fue comprado por un anticuario, Frieda Nussberger-Tchacos, que logró venderlo, por un elevado precio, a la Maecenas Foundation for Ancient Art de Suiza. Esta fundación, para reponerse del gasto, llegó a un acuerdo con la National Geographic Society para realizar una restauración, una edición crítica, una traducción en inglés y una amplia divulgación del hallazgo con un extraordinario *battage* publicitario, prometiendo, entre otras cosas, devolver el códice a Egipto para colocarlo en el Museo Copto de El Cairo.

El contenido de este apócrifo –que, como hemos dicho, ya era conocido por el testimonio de Ireneo– no tiene ningún valor para la reconstrucción histórica de las últimas horas de

Jesús y, por tanto, no invalida en un ápice los datos evangélicos, pese a los «descubrimientos» periodísticos divulgados tras el éxito de *El código da Vinci*. La obra, en efecto, surge de las especulaciones posteriores de un ámbito, más bien creativo, del cristianismo gnóstico egipcio, un cristianismo sofisticado, intelectualista y heterodoxo. El Jesús del *Evangelio de Judas* es un ser celestial que oscila entre diversas encarnaciones (a los discípulos se les presenta como un niño) y épocas diferentes. La interpretación de la figura de Judas, sugerente a primera vista, está realmente invalidada por las tesis generales de la herejía gnóstica.

Judas sería el único de los discípulos que descubrió la verdadera identidad secreta de Jesús, y su traición es considerada providencial, pero no en el sentido de la tradición neotestamentaria y cristiana, es decir, con el resultado de la muerte y la resurrección de Cristo, manantial de redención. La perspectiva del texto apócrifo es radicalmente diferente: Judas contribuye a mandar a la muerte no al verdadero Jesús, sino solo al hombre del que estaba revestido el ser espiritual Cristo, es decir, a su envoltorio material y externo. Jesús, de hecho, solo asumió aparentemente un cuerpo carnal para engañar a los «príncipes de este mundo» (los «arcontes») que gobiernan la historia y para ocultarse entre los hombres, con el objetivo de lograr salvar, entre ellos, a la única estirpe elegida prisionera en la humanidad pecadora, para volver a llevarla al cielo del que había caído.

La traición de Judas, por tanto, forma parte de aquel proyecto secreto, y aquel que fue crucificado y murió solo era un mero cuerpo humano insignificante. Recordemos, entre paréntesis, que la tesis coránica según la cual quien murió en la cruz fue un sosias y no el mismo Jesús, surge precisamente del influjo de las tesis gnósticas, que Mahoma habría conocido por los miembros de la caravanas cristianas egipcias que recorrían Arabia. Por consiguiente, es fácil comprender que el *Evan-*

gelio de Judas es solo la expresión posterior de teorías cristianas independientes e incluso extravagantes.

¿Iban armados los discípulos de Jesús?

Quisiera señalar solamente una contradicción (al menos, según mi parecer) entre las muchas que me han surgido al leer los relatos de la pasión de Cristo –debidas, probablemente también, a las diversas redacciones de los evangelistas–, a saber: ¿qué hacían los discípulos de Jesús al ir armados, en plena ocupación romana, y poder dar un golpe y cortar la oreja a aquel desafortunado esbirro de la guardia del templo durante el prendimiento de Jesús en Getsemaní?

En el huerto de Getsemaní, «uno de los presentes», según Marcos (14,47), «un discípulo», según Mateo (26,51) y Lucas (22,50), identificado con Simón Pedro por el evangelista Juan, saca una espada, golpea a un sirviente del sumo sacerdote –que se encontraba entre la patrulla que había venido para prender a Jesús– y le corta la oreja derecha. El mismo Juan (18,10) nos ofrece también el nombre de la víctima, Malco («su rey»), un nombre común entonces. De ahí el legítimo interrogante que se plantea: ¿iban armados los discípulos de Jesús o, al menos, alguno de ellos, como Pedro?

La respuesta de tipo general nos la ofrece un historiador contemporáneo de san Pablo, el judío Flavio Josefo, quien, en su obra *Antigüedades judías* (XIV, 4, 2; XVIII, 9, 2), admite la posibilidad de llevar armas incluso en sábado y con ocasión de la fiesta de la Pascua para la legítima defensa personal. El mismo historiador nos recuerda que también los esenios, un grupo judío muy rigorista, llevaban armas consigo durante los viajes, porque los caminos estaban infectados de bandidos (pensemos en la parábola del buen samaritano). Más aún, algunos pasajes

del Talmud –que recoge las antiguas tradiciones judías– admiten la posesión de una espada casi como un elemento de la indumentaria de un judío en ciertos territorios peligrosos, sobre todo fronterizos.

No debemos olvidar que los discípulos pertenecían a una cultura y a un período histórico bien determinados y, que, por tanto, reflejaban sus características. La presencia de una espada en el momento del prendimiento de Jesús puede, tal vez, explicarse remontándose en el tiempo a unas pocas horas antes de lo que acontece en Getsemaní. Jesús está con sus discípulos en el cenáculo y se acaba de celebrar la santa cena con el pan y con el vino. Cristo habla con los discípulos y les recuerda el día en el que les había enviado a la primera misión sin bolsa, ni alforja ni sandalias. Ahora, sin embargo, les dice: «Quien tenga una bolsa que la coja, y también una alforja; quien no tenga espada, que venda el manto y se compre una». Los discípulos reaccionan mostrando dos espadas que tenían, probablemente por la razón más arriba indicada (entre otras razones, procedían de Galilea, un territorio fronterizo y, por tanto, peligroso). Como ya hemos recordado, Jesús, ante la tergiversación de sus palabras, replica desconsolado y casi resignado: «¡Basta!». Comenta un especialista, Joseph A. Fitzmyer: «La ironía no concierne al número de las espadas, sino a la mentalidad de los apóstoles». El episodio es narrado por Lucas (22,35-38).

Este pasaje conecta perfectamente con la escena de Getsemaní, donde, siempre según Lucas, los discípulos, «viendo lo que iba a suceder, dijeron: "Señor, ¿debemos golpear con la espada?"». Y sin esperar la respuesta de Cristo, se da el golpe al sirviente del sumo sacerdote. Jesús, una vez más, con tristeza, repite la misma frase: «¡Dejad! ¡Basta ya!» (Lc 22,49-51). Comenta otro exégeta, Raymond E. Brown: «Prosigue la tergiversación literal de los discípulos, que piensan que Jesús quería que estuvieran armados con espadas: esta espada es una de las dos que habían dicho que tenían».

En realidad, Jesús había mencionado la espada con otro sentido diferente. Después de todo, ¿no era él quien había dicho de sí mismo: «No he venido a traer la paz, sino una espada» (Mt 10,34)? Lo que quería decir, realmente, era que ya había llegado el tiempo de la lucha contra el poder de las tinieblas. Se había cumplido ya la división, tajante como el corte de una espada, entre el bien y el mal, entre Cristo y el pasado, entre el Salvador y Satanás. La espada era, por tanto, el símbolo de un equipamiento espiritual, no externo, más o menos como dirá san Pablo cuando represente «la armadura de Dios para que podáis resistir en el día perverso y permanecer en pie tras haber superado todas las pruebas» (léase Ef 6,13-17).

No por casualidad, frente a la mentalidad obtusa de los discípulos, Jesús tendrá aún tiempo para reprender al autor de la herida, inmediatamente después de ese gesto no consultado: «Vuelve a meter la espada en la vaina, porque todos los que echan mano a la espada, a espada perecerán» (Mt 26,52). Remachaba, de este modo, la ley de no la violencia, ya formulada en el sermón de la montaña con las famosas imágenes de la mejilla, del manto y de los mil pasos (véase Mt 5,38-41)). Por consiguiente, Jesús no quería en torno a él a un grupo de guardias personales, ni mucho menos había favorecido una actitud de autodefensa armada, aunque –como hemos dicho– no era raro que los judíos llevaran un arma. La lección de Cristo era, en cualquier caso, muy diferente; sin embargo, como había sucedido y sucederá con respecto a otras enseñanzas suyas, había caído en las redes de la tergiversación y del equívoco.

El juicio y la condena de Jesús

Soy católico practicante y, siempre que voy a la iglesia para las celebraciones de Semana Santa, me siento conmovido por el relato de la pasión de Cristo. Las emociones son diversas y conciernen al

creyente. Sin embargo, hay una que es más «racional»: ¿a quién debe responsabilizarse de la condena a muerte de Jesús? He oído a algunos que achacan todo a los romanos y absuelven al Sanedrín judío. ¿Es cierto esto?

Sobre la responsabilidad última de la condena a muerte del imputado Jesús de Nazaret se confrontan dos posiciones antitéticas entre los especialistas. Para algunos –y entre estos sobresale Josef Blinzler, con su famoso *El juicio de Jesús*–, el cargo presentado ante la máxima autoridad judía, el Sanedrín, fue cambiado de su carácter religioso a uno político por los jueces, para que fuera admitido a trámite por el tribunal imperial romano. Dicho con otras palabras, la acusación religiosa (blasfemia) fue registrada como política (Jesús se proclama rey) para que así fuera aceptada y juzgada por el tribunal romano, el único que podía emitir la sentencia capital. Estaríamos, por tanto, en presencia de la principal responsabilidad efectiva del Sanedrín y de las autoridades judías de entonces, que no veían el momento de quitarse de en medio la perturbadora presencia de este predicador dotado de cierto seguimiento.

Para otros especialistas, por el contrario, el órgano oficial del judaísmo instruyó solamente la causa, se ocupó de la dimensión religiosa de la acusación, pero también informó sobre el carácter político ulterior de la predicación y de la obra de Jesús, porque ese era el convencimiento de la mayor parte del Sanedrín y esa era también la opinión dominante entre la gente, que, en todo caso, había aclamado a Jesús como rey. En este aspecto concreto de la causa, la competencia correspondía al tribunal romano, que dictó la sentencia capital, de la que tuvo plena responsabilidad jurídica y moral. Más aún, según Chaim Cohn, autor de *Juicio y muerte de Jesús. Un punto de vista judío,* obra escrita originalmente en hebreo (1968), el Sanedrín, resaltando la imputación de blasfemia –cargo religioso, y, por tanto, no de la competencia del tribunal romano–,

habría hecho en realidad lo posible para salvar a Jesús de la pena capital. Pero, francamente, esta tesis parece forzar excesivamente los textos evangélicos.

Pues bien, el problema se encuentra precisamente aquí, a saber, en la única documentación disponible para decidir la probable responsabilidad, es decir, los evangelios. Como se ha dicho y repetido, estos tratan de sucesos históricos, pero no lo hacen al modo de un historiador. Sus páginas no tienen el corte de un documento de archivo, ni mucho menos de un acta policial, dado y no concedido que estos sean siempre rigurosamente «objetivos». Los evangelistas, por consiguiente, nos ofrecen datos importantes sobre el doble juicio de Jesús, pero su preocupación es mostrar y enseñar un sentido más profundo que rebasa y trasciende la historia.

Por ejemplo, los evangelios quieren hacer destellar también el plan divino que subyace en estos sucesos; quieren expresar también la relación entre la Iglesia y el judaísmo y con el mundo romano, relaciones que habían experimentado una evolución en los años que siguieron a la muerte de Jesús. Además, sobre estos temas, cada evangelista proyecta su sensibilidad y la de la comunidad a la que se dirigía. Así, por ejemplo, Marcos es bastante neutral y claro. En cada uno de los dos juicios –el realizado ante el Sanedrín judío y el llevado a cabo ante el gobernador– introduce a un personaje fundamental (el sumo sacerdote y Pilato) que realiza una pregunta decisiva, típica de los dos planteamientos diferentes. El sumo sacerdote: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios bendito?» (14,61). Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (15,2).

Diferente es el planteamiento de Mateo, que subraya al final la responsabilidad del Sanedrín y atenúa la del procurador romano. En efecto, resultan significativos dos elementos evocados solamente por este evangelista: la intervención de la mujer de Pilato, «perturbada en su sueño a causa del hombre justo» Jesús (27,19), y el lavatorio de manos, un gesto real-

mente bíblico, recalcado por una declaración de Pilato: «No soy responsable de esta sangre», a la que replica «todo el pueblo diciendo: "Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos"» (27,24-25). Es evidente que Mateo, cuyo evangelio estaba dirigido a cristianos de origen judío, quiere finalmente resaltar con intensidad la separación de la sinagoga y mostrar la apertura al mundo pagano. Una vez más, las perspectivas de Lucas y de Juan son diferentes.

Desde el punto de vista estrictamente histórico, resulta, por consiguiente, difícil ser drásticos con respecto a la responsabilidad de la condena a muerte de Jesús. Ciertamente, la pena de muerte fue impuesta solamente por quien podía jurídicamente hacerlo, es decir, el tribunal romano. Pero no debemos ignorar tampoco la intervención del Sanedrín, que pensaba que Jesús era un personaje peligroso para el orden religioso. Ahora bien, esto no da ningún derecho a usar la absurda acusación de «deicidio» contra el pueblo judío (y tampoco contra los romanos), como ha ratificado el Concilio Vaticano II: «Aunque las autoridades de los judíos, con sus seguidores, reclamaron la muerte de Cristo, lo que en su Pasión se hizo no puede imputarse indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy» (*Nostra aetate,* n. 4).

La cruz de Cristo

¿Fue Jesús exactamente condenado a la crucifixión o simplemente fue «empalado»? La pregunta surge por dos razones diferentes. La primera es, por así decirlo, familiar, porque en mi familia hay un testigo de Jehová que niega que Cristo muriera en la cruz y que considera que este signo es un abuso introducido por la Iglesia, ya que se trataría de un emblema pagano. La segunda procede de una serie de textos que me ha mostrado este familiar, según

los cuales en el Nuevo Testamento se dice que Jesús «fue colgado en un madero». ¿Debemos, pues, renunciar a este símbolo si queremos ser coherentes con las Escrituras?

Para acabar con la objeción de los testigos de Jehová bastaría solamente con recurrir al Nuevo Testamento, al que también ellos apelan: la palabra griega *staurós,* «cruz», aplicada directa o indirectamente a Cristo, aparece 27 veces, mientras que el verbo derivado *stauroún*, «crucificar», resuena 46 veces, que aumentan a 52 si tenemos en cuenta también los verbos compuestos (por ejemplo, *systauroún,* es decir, el «ser co-crucificados» con Cristo, un verbo especialmente apreciado por san Pablo).

Por otra parte, sabemos que la crucifixión, el *servile supplicium,* como la definía el historiador romano Tácito, es decir, el vil suplicio de los esclavos, era practicada en Palestina por las fuerzas romanas de ocupación contra los revolucionarios, como está corroborado también por el esqueleto de un joven judío de nombre Yehohanan (Juan) con un clavo en el tobillo y signos de perforación en el antebrazo, encontrado al nordeste de Jerusalén. Las formas de la crucifixión eran un poco diferentes de las que el arte ha representado durante siglos, pero el suplicio causaba un «sufrimiento intolerable y una de las muertes más lamentable», como afirma Flavio Josefo, historiador judío filo-romano que vivió un poco después de Jesús, en su obra *La guerra de los judíos* (VII, 202-203).

Así pues, nos podríamos preguntar: si las cosas están así, ¿por qué los testigos de Jehová la han tomado con la cruz? Su aversión tiene, esencialmente, una doble raíz. La primera es de tipo «teológico»: sostienen que la cruz es un símbolo pagano y, sobre todo, que no debe ser venerada. Ahora bien, resulta indudable que es un símbolo usado también por otras culturas, porque remite a los cuatro puntos cardinales del espacio. Pero

esto no quita nada al hecho real de que Jesús fue condenado a morir en una cruz concreta usada para las principales ejecuciones romanas. La «veneración» de la cruz, además, como es obvio, no debe ser la exaltación fetichista de un madero, sino la celebración de aquel que ha sido crucificado en ella: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado –escribe san Pablo–, un escándalo para los judíos, una necedad para los paganos, pero para quienes son llamados, judíos o griegos... fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23-24).

La otra objeción de los testigos de Jehová es de índole más «exegética». En los Hechos de los Apóstoles, en particular, hablando de la muerte de Cristo, se afirma que «fue colgado de un madero» (5,30; 10,39; 13,29). Esta expresión tiene dos explicaciones. La primera es de orden histórico: la cruz estaba formada por un madero vertical que estaba ya colocado en la tierra, mientras que el condenado llevaba sobre sus espaldas el denominado *patibulum,* el brazo horizontal de la cruz, que, posteriormente, una vez que se había clavado en él a la víctima por las muñecas o antebrazos, era alzado sobre el palo vertical. Este «madero» vertical era el eje de soporte. La forma final de la cruz era, por tanto, una T (*tau,* en griego), aunque por encima de ella otro palo podía llevar el *titulus,* es decir, el motivo oficial de la condena a muerte.

Otra de las razones que justifican el término «madero» es, en cambio, de tipo teológico, como enseña san Pablo, que cita un pasaje del libro del Deuteronomio (21,23) para mostrar que en Cristo se condensa toda la «maldición» del pecado para que se transforme en una «bendición» para nosotros: «Cristo nos ha rescatado de la maldición de la ley, convirtiéndose él mismo en maldición por nosotros, como está escrito: *Maldito todo el que cuelga del madero,* para que en Cristo Jesús la bendición de Abrahán pasara a los paganos» (Gál 3,13-14). No hay, por consiguiente, ninguna razón sensata para negar la cruz de Cristo y su valor salvífico.

«Se oscureció toda la tierra»

Si es cierto que al morir Cristo –según los evangelios– «se oscureció toda la tierra», ¿no se podría intentar reconstruir la fecha de aquel suceso a partir del cálculo de los eclipses que tuvieron lugar en aquel período en Tierra Santa? Entre otras cosas, se habla de un terremoto. ¿O debe concluirse, más sencillamente, que se trata de una «escenificación» evangélica para exaltar enfáticamente la muerte de Cristo como un acontecimiento con perfiles cósmicos?

Sobre todo, es Mateo (27,51-54) quien rodea la muerte de Jesús con una serie de sucesos extraordinarios. Es lo que los exégetas llaman «el marco teofánico». Este está formado por tres elementos: el rasgón en el velo del templo (Marcos y Lucas también refieren este dato), el terremoto y la resurrección de los muertos de sus sepulcros. Estos datos son precedidos por una oscuridad que duró unas horas. Antes de indicar el sentido de esta coreografía extraordinaria de corte apocalíptico, es necesario insistir en una consideración ya hecha pero fundamental. Los evangelios, aunque ofrecen una serie de datos históricos de Jesús y sobre Jesús, no quieren ser un manual de historia, ni un informe, ni el acta de una crónica. Presentan los acontecimientos de la vida de Cristo «anunciándolos» en su sentido profundo, interpretándolos a la luz de la fe, descubriendo en ellos su significado salvífico.

Ante los ojos de Mateo se sitúa el acontecimiento capital de la muerte de Jesús. Lo contempla como la meta de una historia de anuncios salvíficos ya realizados en el Antiguo Testamento. Por esta vía es por la que convoca una serie de imágenes bíblicas para ilustrar el significado auténtico y profundo de la muerte de Cristo, que ha acontecido en las primeras horas de una tarde primaveral en Jerusalén. Destaca, sobre todo, el rasgón del velo del templo, esla cortina de púrpura morada y roja, de escarlata y de lino enredado, que ocultaba a la vista el santo de los santos, es decir, el lugar del arca de la alianza y de

la presencia de Dios en medio de su pueblo. La idea que los evangelistas quieren comunicar es clara. Dios deja de estar oculto y de ser misterioso, relegado en el inaccesible espacio sagrado o en la infinitud de su cielo, para hacerse visible en la persona de Cristo. En este sentido cabe entender también la afirmación de que «el centurión y los que hacían con él la guardia junto a Jesús, llenos de un gran temor, exclamaron: «¡Verdaderamente, este era Hijo de Dios!» (27,54).

El signo posterior es el del terremoto: «La tierra tembló y las rocas se partieron». Unas pocas líneas antes se había evocado una especie de eclipse de sol, sobre el que, sin embargo, nada se dice en los documentos de este período: «Desde el mediodía hasta las tres de la tarde se oscureció toda la tierra» (27,45). Ambos fenómenos acompañan en el Antiguo Testamento a las teofanías, es decir, las apariciones divinas, y quieren exaltar la trascendencia, es decir, el misterio terrible y glorioso de Dios, que, sin embargo, se acerca al hombre para juzgarlo, pero también para salvarlo. En el Sinaí, por ejemplo, con ocasión de la revelación de la ley divina, el libro del Éxodo hablaba de «truenos, relámpagos, una espesa nube... y toda la montaña temblaba mucho» (19,16.18). ¿Quién no recuerda la plaga de las tinieblas que se extendieron durante tres días por todo Egipto (Éx 10,22)? El profeta Amós, para describir «el día del Señor», es decir, su juicio sobre la historia humana, tiene una imagen muy próxima a la de Mateo: «En aquel día –oráculo del Señor– haré ponerse el sol a mediodía y oscureceré la tierra en pleno día» (8,9).

Finalmente, nos encontramos con el tercer signo, el más importante para explicar el sentido definitivo de la muerte pascual de Cristo: «Los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de santos muertos resucitaron. Y, saliendo de los sepulcros, después de su resurrección, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos» (27,52-53). Adviértase el inciso «después de su resurrección»: la muerte y la resurrección de

Cristo marcan el inicio del triunfo sobre la muerte. Los miembros del pueblo de Dios (los «santos muertos») se unen a la victoria de Jesús sobre la muerte: sus tumbas se abren, los cuerpos se despiertan de la muerte y se adentran en la «ciudad santa», es decir, en la Jerusalén celestial. Su aparición es el testimonio y la confirmación de la precedente resurrección victoriosa de Cristo, que es la garantía de la de todos los justos de la Antigua y Nueva Alianza.

Así pues, este pasaje no debe leerse como una crónica, sino en su profunda densidad. Mateo describe el suceso de la muerte de Jesús ofreciéndonos ciertamente las coordinadas históricas y espaciales, pero, al mismo tiempo, quiere que sus lectores capten el significado auténtico de esa muerte, su singularidad absoluta, y lo hace recurriendo a los signos bíblicos que hemos explicado anteriormente. Esa muerte es, en efecto, la raíz de la fe cristiana en la resurrección, es la introducción de la eternidad en la caducidad de la existencia humana, es la revelación directa del misterio de Dios, que se ha hecho hombre para transformar a toda la humanidad poniéndola en comunión con su divinidad y su vida eterna.

Las apariciones pascuales de Cristo y lo paranormal

Ciertamente, resultan sorprendentes las apariciones de Cristo resucitado narradas por los evangelios. Trato de explicarlas a partir de lo «paranormal». Quien ha entrado en el más allá tiene un nuevo estatus que no puede equipararse al estatus «normal» de la tierra. Sin embargo, me crea una dificultad el hecho de que quiera insistirse en la corporeidad de Jesús resucitado, hasta el punto de verlo mientras come, de tocarlo en sus heridas, de encontrarlo por el camino como si fuera un viajero cualquiera. Lo demás no me plantea ningún problema, a saber, que pase a través de puertas

cerradas o que no se le reconozca inmediatamente, como le pasa a María Magdalena. ¿Es correcta mi interpretación?

El término «apariciones», usado para definir los encuentros de Cristo resucitado con los primeros testigos de la fe cristiana, puede ser objeto de equívocos en nuestros días: en efecto, puede remitir a lo paranormal, a las emociones espirituales no siempre verificables y auténticas, e incluso a las prácticas mágicas de la nigromancia. En realidad, el lenguaje neotestamentario emplea el simple verbo «ver»: Cristo resucitado «fue visto», según los evangelios, en tres encuentros «privados» –es decir, por individuos– y cinco veces por la comunidad de discípulos, en el contexto de Jerusalén o de Galilea, las áreas geográficas en las que se movió Jesús durante su existencia terrenal.

En estos relatos evangélicos se reconocen dos tramas fijas. Nos detenemos ahora en la primera (la otra tiene el objetivo de describir la misión oficial de los apóstoles, enviados por el Resucitado). Estas apariciones han sido catalogadsa por los especialistas como «apariciones de reconocimiento». Cristo se presenta a los discípulos, reunidos o de viaje, o solos, pero no es inmediatamente reconocido: piénsese en los dos discípulos de Emaús o en María Magdalena, que confunde al Resucitado con el guarda del jardín-cementerio donde había sido sepultado. Cristo tiene, por consiguiente, que hacerse «reconocer», y esto sucede porque el acontecimiento pascual tiene una dimensión ulterior, trascendente: para llegar al «reconocimiento» del Resucitado no basta haberlo conocido históricamente, caminando a su lado por los senderos de Palestina, escuchándolo mientras hablaba o cenando con él.

Es necesario un canal de conocimiento y de comprensión superior, que es el canal de la fe: entonces Cristo se revela de nuevo vivo y presente en la historia que sigue adelante. Sin embargo, no es una persona diferente, y el encuentro con él no se

produce en un sueño. Por eso se introduce una referencia enérgica a la corporeidad, que para el semita no es solo algo físico, sino señal de personalidad y de presencia. En esta luz puede explicarse el relieve dado a las heridas de la pasión: «Mirad mis manos y mis pies: ¡soy yo! Tocadme y examinadme: un espectro no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24,39). Al dubitativo Tomás le repite Jesús: «Mete aquí tu dedo y mira mis manos; extiende tu mano y ponla en mi costado. Y no seas incrédulo, sino creyente» (Jn 20,27).

Estas palabras tienen el objetivo de subrayar la «objetividad» de la experiencia pascual, que no surge de una sensación subjetiva, sino que es inducida por una presencia externa, trascendente, pero real. Los evangelios no ofrecen al respecto muchas indicaciones precisas y se contentan con resaltar la realidad verificable (Cristo resucitado incluso come una porción de pescado asado, según Lc 24,42-43), pero también el misterio (pasa a través de puertas cerradas). Tal vez pueda servirnos de ayuda san Pablo cuando habla sobre la resurrección de los cristianos.

Según el apóstol, en la resurrección se renueva toda la criatura, que es reconducida a un nuevo proyecto «cósmico» (es decir, real, pero también «armónico» y «ordenado», como indica precisamente el significado etimológico del término «cósmico»), en el que, sin embargo, ya no existen los límites de tiempo y espacio, y, por tanto, tampoco la finitud, la corrupción, la muerte. En el capítulo 15 de la primera Carta a los Corintios, Pablo intenta representar con imágenes la continuidad y la novedad entre la persona presente e histórica y la misma persona resucitada, recurriendo al nexo entre la semilla y el árbol, elementos vinculados entre ellos, pero también diferentes: «Se siembra corruptible y resucita incorruptible, se siembra innoble y resucita glorioso, se siembra débil y resucita lleno de fuerza, se siembra un cuerpo *psíquico* y resucita un cuerpo *pneumático*» (15,42-44).

Hemos tenido ya la ocasión de precisar el significado de esta declaración paulina. Queremos, sin embargo, retomarla también ahora, porque nos permite ratificar explícitamente un tema de gran relieve. En este sentido, son significativas las palabras que hemos dejado con su sabor griego: el cuerpo *psíquico* es el actual, dotado de un ánima (*psyché*) y de una interioridad; el cuerpo resucitado será, en cambio, *pneumático,* no porque sea reducido a un ectoplasma evanescente, sino porque estará plenamente impregnado por el *Pnéuma,* es decir, por el Espíritu divino que actúa en Cristo resucitado, principio de nuestra transfiguración y de nuestra comunión con lo eterno y con lo divino infinito, de modo que «Dios sea todo en todos» (15,28). Cristo resucitado es la anticipación de este nuevo estatus del ser humano salvado.

El doble Pentecostés

La efusión del Espíritu Santo está vinculada por todos a la fiesta de Pentecostés, descrita en el capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles. Se trata de una escena que Lucas describe en su segunda obra (después del evangelio) y está marcada por una coreografía «sinaítica», con un viento impetuoso y llamas de fuego. Sería necesario, en cambio, dar un mayor relieve a otro «Pentecostés» que no está fechado –como el de Lucas y de los mismos judíos– cincuenta días después de la Pascua, sino la tarde del día de la resurrección de Cristo, cuando él se presenta a los discípulos desmoralizados y, soplando simbólicamente sobre ellos, declara: «Recibid el Espíritu Santo». Es Juan quien narra este episodio (20,19-23). ¿Cómo conciliar este doble Pentecostés?

Las dos escenas que representan la efusión del Espíritu Santo en el cuarto evangelio y en los Hechos de los Apóstoles son paralelas, sin duda alguna. En el centro, efectivamente, se encuentra el Espíritu, representado mediante el símbolo de la

respiración-viento. En el relato de Juan, es Cristo quien «sopla» sobre los discípulos mediante un gesto modelado sobre las acciones simbólicas de los profetas y explicado por las palabras que siguen: «Recibid el Espíritu Santo» (20,22). En la narración de Lucas se introduce «un estruendo como de viento que se abate con fuerza... y ellos quedaron todos llenos del Espíritu Santo» (Hch 2,2.4).

Ahora bien, sabemos que en hebreo y en griego una sola palabra, *rûah/pnéuma,* puede indicar el viento, o la respiración, o el espíritu humano y divino. En aquella noche en la que Jesús se encontró con Nicodemo se explicita el entrelazamiento entre los dos significados: «El viento sopla donde quiere... así ocurre con quien ha nacido del Espíritu» (Jn 3,8). Identificada su unidad temática esencial, es necesario, sin embargo, subrayar las diferencias entre las dos escenas «pentecostales».

Por un lado, en efecto, Juan evoca el acto creador divino, expresado mediante el soplo del Espíritu de Dios en la criatura humana (Gn 2,7). Jesús querría, pues, esbozar la creación de una nueva humanidad mediante el don del Espíritu que elimina el pecado, dando origen a un «hombre nuevo», por usar la expresión paulina. Esta es la misión confiada por Cristo a la Iglesia, una misión conducida y animada por el Espíritu Santo: «A quien perdonéis los pecados le serán perdonados» (Jn 20,23); una misión de juicio y de perdón preanunciada por Jesús durante su vida terrenal a Pedro (Mt 16,19) y a los apóstoles (Mt 18,18).

Por otro lado, en los Hechos de los Apóstoles se remite a la experiencia del Sinaí, a la tormenta y a los rayos de aquella epifanía divina (Éx 19), y a la alianza estipulada en aquella montaña entre el Señor e Israel, releída por los profetas Jeremías y Ezequiel como la creación de un corazón nuevo y de un espíritu nuevo en el creyente: «Pondré mi espíritu dentro de vosotros...» (Ez 36,27). De esta «nueva alianza» nace un

pueblo renovado, marcado por una dimensión universalista: este es, en efecto, el sentido de la multiplicidad de las lenguas, que, no obstante, se entienden perfectamente y se reencuentran en la única profesión de fe en Cristo. Entre otras cosas, recordemos que el tema de la diversidad de lenguas que, sin embargo, se entienden, aparecía también en los antiguos comentarios judíos sobre las páginas del libro del Éxodo relativas al Sinaí, mientras que un escritor apócrifo judío relacionaba con el Sinaí la efusión del Espíritu divino proclamada por Jeremías y Ezequiel.

Las diversidades convergen, pues, en un solo vértice de naturaleza eclesial: la Iglesia nace del Espíritu, tanto en su misión de reconciliación como en la del anuncio. Por ahora sigue en pie la diferencia cronológica: para Juan, la efusión del Espíritu acontece «la tarde de aquel mismo día» pascual (Jn 20,19); para Lucas, en cambio, sucede «mientras el día de Pentecostés estaba a punto de terminar» (Hch 20,21), es decir, cincuenta días después. Muchos especialistas piensan que el acontecimiento histórico fue solamente uno, ambientado redaccionalmente por los evangelistas en dos marcos diferentes, significativos a nivel teológico. El único don del Espíritu Santo puede, en efecto, representarse según perspectivas diversas, pero convergentes.

Otros, sin embargo, afirman que, como el Espíritu se derrama en más momentos de la historia de la Iglesia, así sucedió también en los orígenes cristianos. En el caso joánico se privilegia a la comunidad apostólica; en el lucano, la manifestación carismática, aunque parte de los Doce, se extiende a la muchedumbre de la comunidad de los nuevos creyentes. Para ambos evangelistas, las múltiples efusiones del Espíritu Santo tienen, en cualquier caso, la tarea de hacer continuar en la Iglesia y mediante ella la obra de Cristo. Una obra de redención, de liberación del mal, de misión universal.

«Cada uno tiene su propio carisma»

He participado como padrino en una confirmación y el obispo, que ha presidido la celebración, ha intentado, con dificultad, ilustrar los «carismas» diversos que el Espíritu Santo infunde en cada uno de los fieles, recurriendo a san Pablo y a los ejemplos que el apóstol presenta al respecto en sus escritos. Para nosotros, actualmente, la idea de «carismático» está más relacionada con la capacidad de atracción que una personalidad logra ejercer. ¿Cuál es, en cambio, el significado religioso original de un término que actualmente apunta a otras direcciones?

El término «carisma» es un calco del griego *chárisma* y revela en sí mismo la conexión con *cháris,* «gracia». Ahora bien, la conexión no es solamente etimológica, de acuerdo con lo que Pablo dice a los romanos: «Tenemos carismas diversos según la gracia [*cháris*] que se nos ha dado a cada uno de nosotros» (12,6). El don de la «gracia», a saber, del amor divino salvífico (no olvidemos que *cháris* está en la base de nuestras palabras «caridad», «querido» y «caricia», vocablos que se refieren al amor), se infunde en todos por igual, como principio y fuente de salvación, de «amor, alegría, paz, paciencia, benevolencia, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí» (Gál 5,22).

Sin embargo, a la gracia se ha agregado, casi como si fuese un corolario, un cortejo de dones múltiples y variados que brillan de modo diferente según cada persona y que se distribuyen de formas diversas según la misma variedad de las personas. Pablo –en particular, en la primera Carta a los Corintios (12,8-10.28-30), pero también en otras partes (por ejemplo, Rom 12,6-8 y Ef 4,11)– elabora algunas listas de estos «carismas», articulándolos sustancialmente a lo largo de tres trayectorias. En primer lugar, encontramos los dones de la «comunicación» de la fe: la profecía (a saber, la proclamación de la palabra divina), la catequesis, la glosolalia, es decir, la capa-

cidad de «hablar lenguas», en el sentido de expresarse en un lenguaje misterioso, místico, evocador. Después, hallamos los dones «operativos» y «pastorales», como asistir a quienes sufren, apoyar y consolar, guiar a la comunidad. Finalmente, existen unos dones milagrosos y extraordinarios, que revelan una fe y una caridad puras y absolutas, como curar y realizar actos de liberación del mal.

Como el propio apóstol deja entender en sus elencos, se trata solamente de ejemplos que no agotan la multiplicidad de los carismas, y por eso es más que legítimo «actualizar» estas listas teniendo en cuenta la riqueza de la obra del Espíritu, que impregna todo el ser de la criatura en sus varias dimensiones, físicas, psicológicas, intelectuales y morales. No se trata, por consiguiente, de formas únicas, sino múltiples, y, como de nuevo declara san Pablo, «cada uno tiene el propio carisma de Dios, uno de un modo, otro de otro modo» (1 Cor 7,7). Es interesante señalar que –precisamente en el pasaje citado– se está refiriendo al matrimonio, considerado un «carisma», como también lo es la virginidad.

El problema principal que Pablo afronta, sin embargo, es, sobre todo, el de la armonía entre los diversos carismas. No deben convertirse en una especie de privilegio personal que uno alega como un título, creando supremacías y divisiones. El don individual debe estar en función del bien común: única es la fuente (la Trinidad divina) y única debe ser la meta, la Iglesia. En este sentido, recordemos la célebre imagen del cuerpo y de los miembros que el apóstol desarrolla en la primera Carta a los Corintios (cap. 12), una ilustración transparente del principio según el cual «único es el Espíritu que actúa, distribuyendo [los carismas] a cada uno como quiere... pero para utilidad común» (12,11.17).

Y, de nuevo, por razón de esta armonía en la multiplicidad es por lo que Pablo invita a seguir «un camino mejor que todos», el del amor-*agápe,* que hace de la Iglesia un cuerpo vivo

y perfecto, no un bloque monolítico frío ni un amasijo confuso y anárquico. Por eso es importante que todos los cristianos estén prestos a hacer fructificar sus dones personales de un modo fraterno, caritativo y armónico. Los carismas son como las piedras de un mosaico: si faltan algunas, el diseño del conjunto queda desfigurado; si se separan y caen al suelo, pierden su valor y son solamente parches de colorido diverso. Únicamente en la unidad del proyecto adquieren sentido y belleza sus diversos colores.

Mitra y Tamuz

¿No son, tal vez, los mitos orientales de Mitra y Tamuz la cuna en la que nace el «mito» cristiano? Hay quien responde afirmativamente, identificando en el cristianismo una variante de esos mitos, y hay quien disocia las dos visiones religiosas. Me gustaría tener, al menos, alguna indicación para saber si celebramos la Pascua de modo «cristiano» o bien, sin ser conscientes de ello, según un ritual «pagano» de nueva edición.

Es fácil leer o escuchar intervenciones de «expertos que a veces mezclan, sin mayor problema, Mitra y Tamuz, mitos hindúes e ideas grecorromanas, para «demostrar» el aspecto sincretista y legendario de los orígenes cristianos. Es un planteamiento que estuvo en boga a finales del siglo XIX y que dio origen a la denominada «escuela comparativa de las religiones»: esta adoptaba un método, actualmente en desuso y considerado tosco, según el cual la similitud entre formas y modelos ideológicos y simbólicos conducía siempre y necesariamente a la conclusión de una identidad o de una dependencia.

A menudo, estas comparaciones eran superficiales y no tenían en cuenta las coordenadas históricas y las profundas divergencias, sometidas a coincidencias frecuentemente muy

poco consistentes y de corte universal. Hagamos, en cualquier caso, una alusión a la cuestión concerniente a Tamuz y los «misterios» de Mitra. Se trata de dos divinidades distintas que, comoquiera que fuese, llegaron a confundirse en la historia de sus respectivos cultos.

Tamuz, conocido también en la Biblia, era una divinidad mesopotámica de la vegetación, que nacía y crecía en primavera, envejecía durante el calor estival y moría en el hielo invernal. A este dios se le vinculaba como pareja la diosa Ishtar, reina de la fecundidad, que descendía a los infiernos para buscar a su esposo muerto, para llevarlo de nuevo a la vida con la llegada de la primavera. Es por esto por lo que, en el libro de Daniel, Tamuz es llamado «el dios amado por las mujeres» (11,37), porque, junto con Ishtar, era considerado la fuente de la fertilidad humana, animal y cósmica. Convertido en Adón –es decir, «Señor»– en el mundo siro-fenicio, se transformó posteriormente en el Adonis grecorromano, mientras que Ishtar se convirtió en Afrodita-Venus. Es fácil comprender que estamos en presencia de un mito del ciclo estacional, común a muchas civilizaciones, vinculado a la aparente muerte invernal de la naturaleza y a su renacer primaveral.

Resulta difícil sostener que un acontecimiento histórico (no de la naturaleza) único y acompañado por una secuencia de elementos historiográficos (juicios, ejecución, lugares, testimonios, etc.), como la muerte y la resurrección de Jesús, pueda ser catalogado en la misma tipología, como si fuera una simple reedición del este mito. Entre otras razones, como escribía un especialista en la materia, Romano Penna, en los mitos en cuestión «la muerte del dios está muy marcada (Adonis, Osiris, Perséfone, Atis), mientras que el tema de su renacimiento es problemático como nunca, bien porque falta un vocabulario específico de resurrección, bien porque las fuentes son tardías y escasas o porque, en gran medida, recurren al cristianismo». Por esta razón, las intensas investigaciones históricas sobre

Cristo que se han producido sin cesar en estos últimos decenios, ignoran el asunto o le dedican unas pocas líneas superficiales, más por el deber de documentar todo que por abordar su estudio.

Mitra era, en cambio, el dios principal del mazdeísmo, una antigua religión irania que estaba vinculada con el culto solar. Nacido de una roca, subía al cielo en el carro del sol, identificándose así con este astro, principio de la vida, y convirtiéndose para los griegos y romanos en el dios Helios o Hermes-Mercurio o Apolo. Es difícil, también en este caso, pensar que la ascensión de Cristo –que debe interpretarse correctamente en su sentido teológico y simbólico, y no como un suceso «astronáutico»– pueda derivar del mito de Mitra. Sin embargo, los «misterios» de Mitra adquirieron cierta importancia a partir del siglo II d. C.; por tanto, después del cristianismo. Particularmente complejos en su ritual, tenían la función de «iniciar» al creyente en la comunión con la divinidad, y esto se realizaba también mediante una cena con pan y vino.

Este último elemento y algún que otro componente pueden evocar un contacto con el mundo cristiano, pero se mantiene el problema cronológico, por lo que el influjo se podría haber dado en sentido inverso. Sin embargo, no se puede excluir, por ejemplo, que la teología paulina del «misterio» hubiera asumido categorías del mundo clásico, adaptándolas y usándolas para el mensaje cristiano, que, en cualquier caso, está sólidamente enraizado en la matriz veterotestamentaria y, por su naturaleza, se encuentra anclado en la historicidad.

El Cristo «musulmán»

La relación con el islam se desarrolla actualmente a más niveles: cultural, social, político y religioso. En este último ámbito asistimos al esfuerzo de diálogo (a menudo frustrado) de la Iglesia ca-

tólica y a las reacciones antitéticas y combativas del fundamentalismo musulmán y del rechazo de no pocos cristianos. Entre los varios objetos de la controversia se encuentra, sin duda alguna, la radical diferencia que existe entre el Evangelio y el Corán. Mi pregunta, sin embargo, se queda en un paso previo y más general. Sabemos que Jesucristo aparece en el Corán, pero ¿cuál es su significado y su representación? ¿Es posible partir de ahí para un mínimo de relación no genéricamente religiosa, sino teológica?

«¡Oh, hombres del Libro, no paséis los límites de vuestra religión, y sobre Dios decid solo la verdad! El Mesías, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios, y su palabra depositada en María es un Espíritu que viene de él. Creed en Dios y en sus enviados, pero no digáis nunca: "¡Tres!". Evitad todo esto y será un bien para vosotros. Dios no es sino un solo Dios. ¡Lejos de su gloria tener un hijo!». De esta manera formula el Corán, en la «sura» (o capítulo) IV, versículo 171, el principio basilar de su «cristología» y la relativa condenación de la Trinidad cristiana.

De las 114 suras y los 6.226 versículos (según uno de los varios cómputos) coránicos, 15 suras y 93 versículos mencionan a Isha, Jesús, «hijo de María», definiéndolo 11 veces como *masih,* «Mesías», tres como «palabra de Dios», a menudo *rasul,* «enviado» y profeta de Dios, y *muslim,* es decir, creyente totalmente «sometido» a la voluntad de Dios. Aunque es verdad que la Trinidad tal como la imagina el Corán es totalmente diferente en la concepción cristiana, porque está formada por Dios, María y Jesús, es indudable que, para el monoteísmo rigurosísimo y literal musulmán, la concepción cristiana del Hijo de Dios encarnado constituye una blasfemia, que daña al mismo tiempo la unicidad y la trascendencia absoluta de la divinidad.

Sin embargo, el islam tiene en su interior una presencia muy viva de Jesús, procedente del contacto que Mahoma –que

siempre aparece como el prototipo de los profetas y, por tanto, del mismo Jesús– tuvo con miembros de las comunidades cristianas orientales y de las caravanas comerciales, y, mediante ellos, con las tradiciones populares y apócrifas eclesiales. La historia del Bautista, la anunciación a María, el nacimiento de Jesús, los milagros que acompañaron su infancia y su vida públicas, su sabiduría inspirada, la figura de María –particularmente apreciada por la tradición musulmana–, los apóstoles, la muerte, la resurrección y la ascensión al cielo son reelaborados en el Corán y en las tradiciones posteriores también sobre la base de la literatura apócrifa cristiana. Significativa de esos influjos –como ya hemos tenido ocasión de decir– es la representación de la muerte de Jesús según la denominada «teoría del sosias», una idea de cuño gnóstico, probablemente procedente de las comunidades cristianas marginales con las que Mahoma entró en contacto.

Según esta tesis, Jesús habría sido crucificado solo aparentemente. En realidad, en la cruz Dios lo sustituyó de modo prodigioso por otro judío, tal vez Judas, Simón de Cirene (el Cirineo) u otro hombre. He aquí todo cuanto se lee en la sura IV: «Ellos pretenden haber matado al Mesías, Jesús, hijo de María, mientras que no lo han matado, ni crucificado, sino que han tenido solamente la ilusión. Los que discuten y dudan sobre el tema carecen de certeza y enseñan conjeturas. La verdad es que no fue matado, sino que Dios, poderoso y sabio, lo elevó junto a él» (vv. 157-158). Con esta representación de Jesucristo, resulta claro que la divergencia entre los «hombres del Libro» –como son llamados en el Corán los cristianos (y los judíos)– y los musulmanes es muy evidente e insalvable, más allá de la fe común en la unicidad divina, la trascendencia y la escatología.

La posibilidad de un diálogo la formula, en cambio, el Concilio Vaticano II, cuando se dirige «con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente,

misericordioso y todo poderoso, creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abrahán, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto, aprecian la vida moral y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno» (*Nostra aetate,* n.3).

El Jesús «indio»

Se sabe que un evangelio apócrifo árabe de los siglos V-VI presenta a los Magos como discípulos del zoroastrismo. Esta hipótesis me ha hecho recordar una lectura que hice hace tiempo, según la cual las relaciones de Jesús con Oriente serían más consistentes de cuanto pueda aparecer en los evangelios canónicos. De nuevo, una vez más, nos encontraríamos, por consiguiente, con aquellos evangelios apócrifos censurados por la Iglesia oficial de los primeros siglos. Mediante ellos tendríamos otra versión no tanto de los Magos –algo irrelevante– como del mismo fin de la vida de Jesús, si es cierto que en Cachemira se venera también su tumba.

La cuestión de un Cristo «oriental» o, más precisamente, «hindú» no se fundamenta, *per se,* en los evangelios apócrifos antiguos, posteriores a los canónicos y a menudo merecedores de una atención crítica (un ejemplo, que vale por todos, es el *Evangelio de Tomás,* que ya hemos mencionado, formado por 114 *logia* o «dichos» de Jesús, algunos presentes en los cuatro evangelios y otros que no son conocidos por ellos, pero que a menudo poseen cierto valor histórico). El asunto es muy diferente. Si, por ejemplo, entramos en Internet, encontramos una gran cantidad de páginas sobre lo que habitualmente se deno-

mina *The unknown life of Jesus Christ.* Pues bien, esta «vida desconocida de Cristo» habría sido descubierta por un ruso, un tal Nicolas Notovitch, que en 1890 habría encontrado en un monasterio budista tibetano un antiguo manuscrito que contenía el relato –por otra parte, más bien confuso– de un viaje de Cristo a la India con su madre, María. Este relato fue progresivamente ampliándose por otros autores que recurrían a textos de tradición hinduista y musulmana de perfil siempre incierto e impreciso, cuya documentación no podía verificarse, ateniéndonos, al menos, a los serios criterios de crítica histórica y literaria.

La esencia de este *dossier*, más bien evanescente, transformado también por Richard G. Patton en una novela con el título emblemático de *La autobiografía de Jesús de Nazaret y los años ausentes* (se entiende con respecto a los evangelios), lo dice todo por sí mismo. Muerto solo aparentemente en la crucifixión, Jesús habría viajado durante otros dieciséis años por Turquía, Persia e incluso por Europa occidental (dado que existían otros textos, según otros autores, no verificables, que lo presentaban incluso en Inglaterra, donde habría plantado un roble sagrado), para llegar finalmente a la India, venerado como un profeta. Allí habría muerto y allí fue enterrado: a 60 kilómetros al sudeste de Srinagar, en Cachemira, se levanta una construcción llamada Aish Muqan, literalmente «el lugar de Jesús», es decir, su tumba, que conservaría, entre otras cosas, su bastón de viaje y también el de Moisés.

Es evidente la presencia de cristianos en aquella región predominantemente musulmana, dado el tráfico de caravanas de mercaderes cristianos y musulmanes, vinculados ambos a Cristo, aunque a diversos niveles. Tampoco debe olvidarse que hasta allí llegaron también los primeros misioneros cristianos: estos dejaron huellas de su presencia que, como sucede a menudo, fueron sometidas a variaciones sincretistas y a degeneraciones legendarias. Debe señalarse, además, un dato interesan-

te concerniente –en este caso sí– a antiguos textos cristianos apócrifos. Uno de estos escritos, los *Hechos de Tomás,* narra el viaje misionero de este apóstol a la India, donde aún hoy existen comunidades cristianas que se refieren a él y que conservan sus ritos específicos. Por consiguiente, en aquellas tierras existe una antigua constancia cristiana.

En conclusión. Las leyendas a las que nos referíamos más arriba pueden haber surgido en un terreno en el que la presencia cristiana era más bien variegada y estaba mezclada con otras religiones. Y, como sucede a menudo, el río de las tradiciones había arrastrado consigo los materiales más dispares, aumentándolos, cambiándolos y creando otros nuevos. Algunas personas o grupos occidentales de tendencia esotérica han pensado, además, apropiárselo y, con las especies del misterio y la magia, han confeccionado un producto textual adaptado a su paladar un poco vulgar, que confunde religión y magia, espiritualidad y esoterismo, mística y milagrería, historia y fantasía.

Índice de nombres